

Aguas turbias, aguas cristalitas
El mundo de los sueños en los Andes surcentrales

Luis Andrade Ciudad

ensayo



Premio
Nacional
PUCP

2004

Luis Andrade Ciudad

(Lima, 1966). Licenciado en Lingüística Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú y egresado de la maestría en Lingüística de la misma casa de estudios. Se licenció con un trabajo sobre la lengua culle, idioma extinto de la sierra norperuana, y actualmente prepara su tesis de maestría sobre ciertas características discursivas del castellano andino y el quechua. Es miembro del Instituto Riva-Agüero y de la Sociedad Peruana de Estudios Léxicos. Ha publicado artículos y reseñas sobre lingüística andina en *Lexis*, *Umbral* y el *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*.

Aguas turbias, aguas cristalitas

EL MUNDO DE LOS SUEÑOS EN LOS ANDES SURCENTRALES

Aguas turbias, aguas cristalitas

EL MUNDO DE LOS SUEÑOS EN LOS ANDES SURCENTRALES

Luis Andrade Ciudad



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Aguas turbias, aguas cristalitas
El mundo de los sueños en los Andes surcentrales

Primera edición, septiembre de 2005

Tiraje: 500 ejemplares

© Luis Andrade Ciudad, 2005

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005

Plaza Francia 1164, Lima 1, Perú

Teléfonos: (51 1) 330-7410; 330-7411

Fax: (51 1) 330-7405

Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Portal URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta: Elena González

Diagramación de interiores: Aída Nagata

Ilustraciones: Jesús Ruiz Durand

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o
parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-735-8

Hecho el depósito legal 2005-6725 en la

Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

*...y en eso yo me desperté, pero con una preocupación
qué es lo que había en eso, por qué es que yo estaba
en esos sueños, en ese sitio.*

Jesús Urbano Rojas, *Santero* y *caminante*.

Índice

Introducción

¿TÚ CREES EN LOS SUEÑOS?	11
1. Una fiesta memorable y un duelo materno	
SUEÑO Y VIDA COTIDIANA EN UNA CIUDAD ANDINA	25
<i>Yupaychaypaqmi</i> . Cosas para valorar	27
Una acequia en la pampa	32
Una fiesta memorable	38
Un duelo materno	45
Apuntes sobre las funciones del sueño en los Andes surcentrales	50
Y después del sueño, ¿qué? Unas palabras sobre la interpretación	75
2. Aguas turbias, aguas cristalitas	
LOS SÍMBOLOS DEL SUEÑO EN LOS ANDES SURCENTRALES	85
Aguas turbias para separación	87
Aguas «cristalitas» para florecimiento	88
Maíz y trigo para la buena fortuna	89
Bajadas son mal augurio; cuestras y jardines, buenas noticias	93
Sogas y zorros para viajes	95

Sapos y gallinas para «daños»	99
Animales «del demonio» para traiciones y retrasos	99
Culebras y pescados para atraer el dinero	102
Flores para bautizos, padrinzagos y nacimientos	104
Los piojos y el problema de la inestabilidad de algunos símbolos oníricos	107
3. «¿Sabes lo que me soñé?»	
HABLAR DEL SUEÑO EN CASTELLANO ANDINO	111
«¿Sabes lo que me soñé?»	114
«Me soñé maíz»	123
«Dice que el maíz estaba tendido en el patio»	129
«Maíz es para tener dinero»	140
Epílogo	
HACIA UNA VISIÓN ANDINA DEL SUEÑO	147
Bibliografía	161
Apéndice	
ALGUNOS RELATOS DE SUEÑOS COMENTADOS EN EL TEXTO	171
Sueño de la señora Rosa	173
Sueño de la señora María	177
Sueño de la señora Ana María	178
Sueños de Pilar	180

Introducción
¿TÚ CREES EN LOS SUEÑOS?



«LUIS, ¿TÚ CREES EN LOS SUEÑOS?». Con esta pregunta me sorprendió, hace algunos años, una amiga descendiente de familias andinas, natural de Lima y bien asentada en el mercado laboral capitalino. Mi compañera de trabajo no me estaba preguntando, obviamente, si yo creía en la existencia de los sueños: todos los seres humanos hemos tenido experiencia de ellos, pensé, e incluso quienes no pueden recordarlos no ponen en duda su existencia, sino que cuentan su caso como una rareza, con un matiz de disculpa, en las conversaciones en que los amigos relatan sus experiencias oníricas por diversos motivos, ya por su carácter siempre sorprendente y a veces revelador, ya por las consecuencias emocionales que han dejado en el soñante, ya por el solo placer de hilvanar una buena historia ante los interlocutores. Así que la pregunta debía de referirse, definitivamente, a otro tipo de creencia.

Para mí, que tenía varios años de accidentada experiencia psicoanalítica —como paciente o, como prefieren decir quienes ejercen esta extraña disciplina, como *analizante*—, la pregunta también podía significar si yo creía en los sueños como expresiones del inconsciente, como una realización de los deseos profundos que el soñante se resiste a aceptar durante la vigilia, como lo formuló en el umbral del siglo XX el Sigmund Freud de *La interpretación de los sueños*. Pero mi amiga, de extracción popular, no había tenido nunca algo parecido a una experiencia psicoterapéutica o psicoanalítica —en una ciudad donde este tipo de servicios se caracteriza por su orientación elitista—, y su temperamento más bien práctico me llevaba a dudar seriamente de que estuviera interesada en las honduras teóricas y hermenéuticas del psicoanálisis.

«¿Cómo así?», repregunté. Es mi respuesta-comodín cuando no entiendo bien una pregunta y quiero recoger más elementos del pensamiento de mi interlocutor

antes de contestar. Mi amiga me explicó, como si de un conocimiento común se tratara, que «la gente» suele pensar que los sueños tienen mensajes muy concretos que dar acerca de la vida: por ejemplo, ella sabía que si soñaba con gatos tendría que cuidarse de las traiciones, bien fuera en el trabajo, bien en el ámbito familiar. Empecé a recordar antiguas conversaciones con personas de origen andino: en estas, los sueños siempre aparecían como experiencias muy importantes que precedían o corrían paralelas a los hitos más importantes de la vida: la compra de una casa, el matrimonio, la muerte de un ser querido. Era en este sentido, deduje, que mi amiga me estaba preguntando si yo creía o no en los sueños: ella quería saber si yo los consideraba, como ella misma y como la mayor parte de «la gente», como orientadores claves para la vida diaria y como una suerte de predictores de lo que está por venir.

Por esa misma época, yo estaba definiendo mi tema de tesis de maestría en lingüística. Ya tenía claro que el objetivo general de mi trabajo sería investigar el castellano andino, pero necesitaba formular mis metas de manera más precisa y «diseñar», como se dice en la jerga académica, una «guía de entrevista» para obtener de mis «informantes» cierto tipo de «enunciados» de acuerdo con esa elección. Me había llamado la atención un tema clásico en la literatura sobre castellano andino: los elementos *dice* y *diciendo*. Desde los ensayos pioneros de Alberto Escobar, *dice* estaba definido, en el estudio del castellano andino, como una marca centralmente reportativa: una indicación de que el hablante obtuvo la información que entrega a partir de terceras fuentes y no por experiencia directa, como en las oraciones *María está enferma, dice* y *El perejil es bueno para la circulación, dice*, ambas con los significados de 'María está enferma, han dicho otros (pero a mí no me consta)' y 'El perejil es bueno para la circulación, han dicho otros (pero a mí no me consta)'. El segundo elemento, *diciendo*, había sido descrito como un recurso básicamente citativo, cuya función es presentar de manera textual el discurso ajeno en el marco del discurso propio, como en la

oración *¡Ayer has venido «Almuerzo», diciendo, tarde ya!*, con el significado '¡Ayer has venido pidiendo almuerzo, pero ya era muy tarde!'

Decidí concentrarme en la partícula *dice* en la primera función, la llamada *reportativa*. Necesitaba, entonces, obtener oraciones formuladas en los contextos más espontáneos que fuera posible, referidas a conocimientos compartidos por la comunidad del entrevistado de los cuales él pudiera querer distanciarse. A raíz de la sorpresa que me causó la pregunta de mi amiga, pensé que un marco adecuado para la entrevista podía ser una conversación acerca de las creencias sobre los sueños. Así, podría obtener oraciones como *Soñar con maíz es para tener dinero, dice*. Partía del supuesto de que el origen andino de mis entrevistados garantizaría el manejo de este sistema de creencias, del que mi compañera de trabajo me había dado amplio testimonio.

Hice, entonces, algunas entrevistas con migrantes andinos en Lima, para verificar la conveniencia de mi «diseño de entrevista», antes de emprender una exploración más concreta y específica en alguna localidad andina. Los resultados me sorprendieron: no solo aparecía la partícula *dice* en oraciones del tipo que yo esperaba, sino que incluso los propios relatos de sueños que espontáneamente se animaron a brindarme mis entrevistados contenían este elemento. Por ejemplo, una informante podía empezar a narrar un sueño suyo de este modo: *Dice mi mamá y yo estábamos caminando por un camino de bajada*, donde no quedaba claro —por lo menos para mí en ese momento— quién era el sujeto que *decía*, a diferencia de oraciones como *María está enferma, dice*, en las que el sujeto de ese *decir* es una persona o grupo de personas existentes, pero que el hablante voluntariamente no especifica. El tema se volvía prometedor y enigmático, porque los lingüistas que lo investigaron habían descrito la función de *dice* en el castellano andino como exclusivamente reportativa, pero ¿qué de reportativo podía haber en el relato de un sueño propio, una de las experiencias más personales e intransferibles que uno puede imaginar?

Decidí, pues, ampliar mi «diseño de entrevista». No solo preguntaría acerca de las creencias en torno al mundo onírico, sino que también invitaría al entrevistado a relatar un sueño propio. Ya que me interesaba de la misma manera observar cómo se expresaban estos asuntos en el quechua, definí como zona de mi investigación la localidad de Pampas (Tayacaja, Huancavelica), una ciudad intermedia en la sierra surcentral, donde se habla cotidianamente el quechua ayacuchano o *chanka* —que yo había aprendido en un nivel introductorio— y donde —suponía— podía acceder a entrevistas con relativa facilidad gracias a ciertos contactos que tenía en la zona.¹ Después de muchas vicisitudes y problemas inesperados, al terminar mi trabajo de campo tenía no solo evidencia lingüística sobre las partículas que me interesaba investigar sino, también, un conjunto de relatos de sueños y de valiosos testimonios acerca de la importancia y el papel de estos en la cultura andina, material que desbordaba con amplitud mi restringido tema inicial de tesis.

-
1. El distrito de Pampas (3.269 metros de altitud) es la capital de la provincia de Tayacaja, ubicada en el extremo norteño del departamento de Huancavelica y colindante por el Norte con las provincias de Huancayo y Satipo, del departamento de Junín; por el Este, con la provincia de Huanta, del departamento de Ayacucho, y la provincia huancavelicana de Churcampa; por el Oeste, con la provincia juninense de Huancayo; y por el Sur, con la provincia de Huancavelica. Según las proyecciones del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), en el año 2001 el distrito de Pampas tenía 12.289 habitantes y la provincia de Tayacaja, 112.897. La ciudad, levantada en la margen derecha del pequeño río Pampas (afluente del Mantaro), muestra, al lado de las actividades burocráticas, financieras y comerciales propias de una capital provincial, estrechos contactos con las zonas rurales y agrícolas colindantes. Además de cultivos tradicionales como la papa, el maíz y las habas, destaca entre las actividades pecuarias de Pampas la crianza de ganado porcino. Como en la generalidad de ciudades andinas de esta envergadura, el mercado congrega los días domingos a vecinos de la urbe y a productores de las comunidades, distritos e incluso provincias aledañas. A pesar de que es indudable la adscripción de Pampas al eje lingüístico y cultural conformado por los departamentos de Huancavelica, Apurímac y Ayacucho, durante las últimas décadas se ha acentuado la influencia de la zona huanca, lo que es visible, por ejemplo, en la vestimenta y la música festivas. La Casa de la Cultura de la municipalidad provincial de Tayacaja realiza denodados esfuerzos por «rescatar» la vestimenta tradicional de Pampas —menos colorida que la huanca pero muy elegante— y los instrumentos musicales vernáculos como la tinya y el *longor*, tarea muy difícil de afrontar

Había escuchado, por ejemplo, el hermoso sueño de la señora Rosa con la Virgen Purísima, que la llevó, cuando todavía estaba de luto por la muerte de su esposo y de dos de sus hijos, a asumir contra viento y marea —y sobre todo contra las habladurías y el escepticismo de los vecinos— la mayordomía de una fiesta tradicional para que la tradición no muriera; me había quedado sorprendido con el sueño de la señora Ana María, quien de manera recurrente se observó cruzando un río turbio tiempo antes de que su esposo la abandonara junto a sus cuatro hijos; me había impactado el sueño que la señora Fernanda tuvo mientras viajaba en el ómnibus: su madre bajaba por una amplia escalera para entregarle una vallejana bandeja de pan y avisarle de este modo que se había quedado dormida y que estaba por entrar a una zona peligrosa de Lima; me había sobrecogido,

a juzgar por la fuerza del impacto huanca. El castellano es la lengua empleada de manera predominante en los espacios en los que transcurre la vida «oficial» de la ciudad —llámese municipio, iglesia, centros de salud y establecimientos comerciales de tipo financiero—. Sin embargo, el quechua se escucha con frecuencia en la calle, las bodegas y el mercado, en este último especialmente en el marco de las actividades de la feria dominical. En cambio, en espacios no oficiales más «juveniles» como las cabinas de Internet el quechua parece estar casi ausente. La fuerza de atracción del valle del Mantaro también se manifiesta en las perspectivas de educación superior de los jóvenes pampinos: son muy pocos los que migran a la ciudad de Huancavelica, capital departamental, para estudiar en la Universidad Nacional; es más frecuente que lo hagan a Huancayo, que está a mucho menos tiempo de viaje. Las familias de Pampas suelen viajar a la capital de Junín, donde es frecuente que tengan propiedades o parientes a quienes visitan. Dos radio-emisoras pampinas transmiten sus programas en castellano, pero algunos de ellos incluyen segmentos en quechua, especialmente en los programas de música vernacular y, en menor medida, en los de corte periodístico-educativo. Algunos maestros de Pampas, seleccionados en virtud de su manejo del quechua, han sido capacitados por el Ministerio de Educación en torno a los fundamentos de la educación bilingüe intercultural; pero después de la capacitación, realizada a inicios de la década de 2000, las actividades educativas en el marco de este programa no se desarrollaron en la ciudad misma sino, como refieren los maestros, principalmente «en las alturas». Cabe recordar, por último, que el departamento de Huancavelica es el que muestra, a nivel nacional, las estadísticas más graves en lo que a indicadores socioeconómicos se refiere: es el que tiene las mayores tasas de incidencia de pobreza total (88% respecto de la población total del departamento) y pobreza extrema (74,4%), y el que muestra el porcentaje más alto de habitantes con al menos una necesidad básica insatisfecha (86,8%). Cf. INEI. *Almanaque de Huancavelica 2001-2002* (recurso electrónico).

en fin, el testimonio de María, la madre que no podía olvidar al hijo asesinado por Sendero Luminoso en los años más acuciantes de la degollina terrorista, y que soñaba cotidianamente con que él la consolaba de una manera tan vívida que ella terminaba desmayada en sus brazos. Tenía, pues, una mirada más amplia acerca de los símbolos que conforman el código de interpretación de sueños en el universo andino y una convicción más clara acerca de la interrelación entre el mundo onírico y la vida cotidiana en esta ciudad intermedia de los Andes.

Pero, más importante que todo ello, volvía a Lima con una vivencia clave en mi experiencia profesional: nunca antes había sentido de manera tan clara que mi trabajo como lingüista era capaz de conectarme tan directamente con las vidas y la cultura de mis entrevistados, y que no solo me relacionaba con «informatantes» que me aportaban una serie de datos para estudiar estructuras abstractas y formales, como había planificado en un inicio, sino con personas que compartían conmigo, recreándola y reformulándola bajo la forma de sorprendentes y conmovedores relatos, una parte de sus vidas. La satisfacción profesional y el enriquecimiento personal que esta constatación me supuso me hicieron recordar que no por gusto el lenguaje y la vida aparecen estrechamente vinculados en el título de una obra clásica de mi disciplina.²

Empecé a investigar la literatura antropológica y psicológica, seguro de encontrar allí mayores instrumentos para abordar estos testimonios. Grande fue mi sorpresa cuando lo más específico y sistemático que hallé sobre el código de interpretación de sueños en el mundo andino fueron dos trabajos realizados no precisamente por un antropólogo ni por un psicólogo sino por un lingüista estadounidense, quien había estudiado el tema desde un punto de vista semiótico en dos artículos académicos, no publicados en castellano.³ Sin embargo, en diversos

2. BALLY, Charles. *El lenguaje y la vida*. Buenos Aires: Losada, 1941.

3. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams». En Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992, pp. 132-

textos de historia social y antropología encontré constantes referencias a los sueños, tanto por parte de los informantes⁴ como de los analistas,⁵ pero descubrí que, fuera de los textos de Mannheim y Jiménez Borja, no existía un trabajo que explorara el campo de mi interés de manera sistemática y específica con un ánimo interpretativo. Esta carencia, pensé, desmerecía la importancia que el mundo de los sueños tiene para las personas que yo había entrevistado y para la cultura de la que forman parte. Consideré, entonces, que era importante intentar dar una mirada a los sueños de un conjunto de hombres y mujeres peruanos en un género como el ensayo, que me permitiera reflexionar libremente acerca de un tema que, a pesar de su importancia cultural, se había tratado de manera poco detenida en la literatura académica sobre la cultura andina.

De esas fuentes surge este ensayo. De mi interés por situar el campo de los sueños en un espacio acorde con el que tiene entre los hombres y las mujeres de Pampas, así como entre los migrantes andinos que pude entrevistar en Lima. De mi curiosidad por ahondar qué hay más allá de estructuras lingüísticas cuya peculiaridad y riqueza me llamaron la atención. De mi necesidad de devolver a las

153; y MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua». *Etnofoor* IV, 2, 1991, pp. 43-79. Ambos trabajos han sido fuentes claves de información e inspiración para la elaboración de este ensayo.

4. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. *Santero y caminante. Santoruraj-ñanpurej*. Lima: Apoyo, 1992; GIFFORD, Douglas y Pauline HOGGARTH. *Carnival and Coca Leaf. Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*. Edimburgo-Londres: Scottish Academic Press, 1976. Mario Polia y Fabiola Chávez han abordado con minuciosidad el tema de los sueños iniciáticos en el caso de los curanderos de la sierra de Piura y las «parteras» de la misma región. POLIA, Mario. «Cuando Dios lo permite»: encantos y arte curanderil. Lima: Prometeo, 1994; CHÁVEZ, Fabiola. «Iniciación y sueño entre las “parteras” de la sierra de Piura (Ayabaca)». *Anthropologica* XIV, 14, 1996, pp. 183-207.
5. FLORES GALINDO, Alberto. «Los sueños de Gabriel Aguilar». En Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1988 (tercera edición), pp. 175-242; ZORRILLA, Javier. «Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana». *Debates en Antropología* 2, Lima, PUCP, 1978, pp. 119-125; JIMÉNEZ BORJA, Arturo. «La noche y el sueño en el antiguo Perú». *Revista del Museo Nacional* 30, 1961, pp. 84-94.

personas que generosamente compartieron conmigo partes claves de sus vidas una lectura que intente reflejar con justicia sus valoraciones y percepciones culturales. Y, finalmente, de la intención de mostrar que, años después de la pesadilla que desataron el proyecto asesino de Sendero Luminoso y la respuesta racista, violenta y desconcertada de las instituciones estatales y de las clases dirigidas,⁶ en los sueños de los pobladores del Ande sigue habiendo un espacio valioso para consolarse de las penas, las amenazas y los temores de la vida cotidiana, así como también para alimentar las ganas de salir adelante con coraje y valentía.

Aguas turbias, aguas cristalitas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales se divide en cuatro secciones. En la primera, abordo las estrechas relaciones entre la vida cotidiana y el mundo de los sueños para los hombres y las mujeres del Ande, primero mediante un breve recorrido por los testimonios etnohistóricos acerca de estos vínculos en el mundo indígena posterior a la conquista, y luego a través de tres relatos de sueños recogidos en los Andes surcentrales. El primero —registrado por el antropólogo Javier Zorrilla en Acocro, Ayacucho, en la década de 1970— es en realidad una secuencia de dos «revelaciones» que le indican a un campesino la forma de dotar de agua a su comunidad. El segundo y el tercero fueron recogidos por mí en Pampas: el sueño de la señora Rosa, que la llevó a asumir la mayordomía de la fiesta de la Virgen Purísima cuando nadie en su pueblo quería comprometerse con una tradición debilitada; y el de la señora María, que recurrentemente sigue viendo a su hijo consolándola, años después de haber sido asesinado por miembros de Sendero Luminoso. Concluiré el primer capítulo con algunos apuntes sobre la interpretación de los sueños y las funciones del espacio onírico en los Andes surcentrales. Discutiré, a partir de

6. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR, 2004.

una propuesta tipológica sobre los sueños andinos, la idea, presentada por Mannheim, acerca del carácter fundamentalmente *restrictivo* de la interpretación onírica en el espacio andino.

En el segundo capítulo, abordaré el tema de los símbolos oníricos en los Andes. Veremos ahí cómo los elementos de la naturaleza y del paisaje andino —animales, cultivos, quebradas— adquieren significados muy precisos al momento de interpretar los relatos de sueños. Observaremos también que algunos de estos elementos siguen estando presentes en los sueños de los migrantes de localidades serranas residentes en Lima.

Algunas características peculiares de la manera en que se habla de los sueños en el castellano andino constituirán el tema central del tercer capítulo. Plantearé que en el relato de los sueños en los Andes surcentrales hay elementos que emparentan estas narraciones con las leyendas y los cuentos, y que las diferencian de la forma como se cuenta un sueño en las variedades no andinas del castellano. Entre estos elementos, prestaré especial atención a las partículas *dice* y *dice que* como presentadoras del relato y sostendré que, en parte, la explicación sobre la frecuencia y cobertura de estas formas se debe buscar en el quechua, para lo cual examinaré brevemente algunos relatos de sueños en este idioma. Estudiaré también algunas características del uso del verbo *soñar* en el castellano andino: a saber, la frecuente reflexividad —*Me soñé contigo* y no *Soñé contigo*— y la necesidad de objeto directo —*Soñarse flores* frente a *Soñar con flores*—. Ambas formas de construcción se observan también en otras variedades del castellano y en otros momentos de la historia del idioma, pero parece claro que la frecuencia con la que aparecen en castellano andino es mayor. Asimismo, indagaré en torno a un tipo de construcción sintáctica usado con mucha frecuencia al momento de hablar acerca de la interpretación de los sueños en los Andes: *soñarse X es para Y*, como en el ejemplo *El barro es para enfermarse*.

Finalmente, en el epílogo buscaré integrar las pistas y los datos hallados en los capítulos centrales del ensayo en una propuesta preliminar para esbozar una

visión andina de los sueños, explorando cómo se concibe el sueño en esta cultura a partir de lo que nos dicen los documentos etnohistóricos, las fuentes lexicográficas y los datos entregados por el material contemporáneo. Tomaré en cuenta no solo los relatos de sueños recogidos en mi investigación y en otros estudios recientes sino, también, las informaciones que nos entregan crónicas y diccionarios coloniales. Con los riesgos que ello implica, el enfoque que intentaré adoptar será uno de largo plazo, atendiendo más a las continuidades que a los cambios producidos en la cultura andina. El planteamiento central será que el sueño andino consiste en una *visión* para ser leída, a la manera de un tapiz o de una pintura alegórica, a partir de un código preestablecido; de este modo, la visión andina del sueño termina acercándose más a la que existía en ciertos periodos de la antigüedad griega, tal como ha sido descrita por investigadores como Eric Dodds,⁷ que a las concepciones del sueño imperantes en el Occidente contemporáneo. Dadas las características del género, se tratará más bien de una invitación a continuar la reflexión sobre el tema antes que de una propuesta acabada. Cerraré el documento con algunas preguntas que no he podido abordar por su complejidad y debido al formato impuesto por el ensayo, y que considero de interés para la exploración futura del mundo onírico en los Andes.

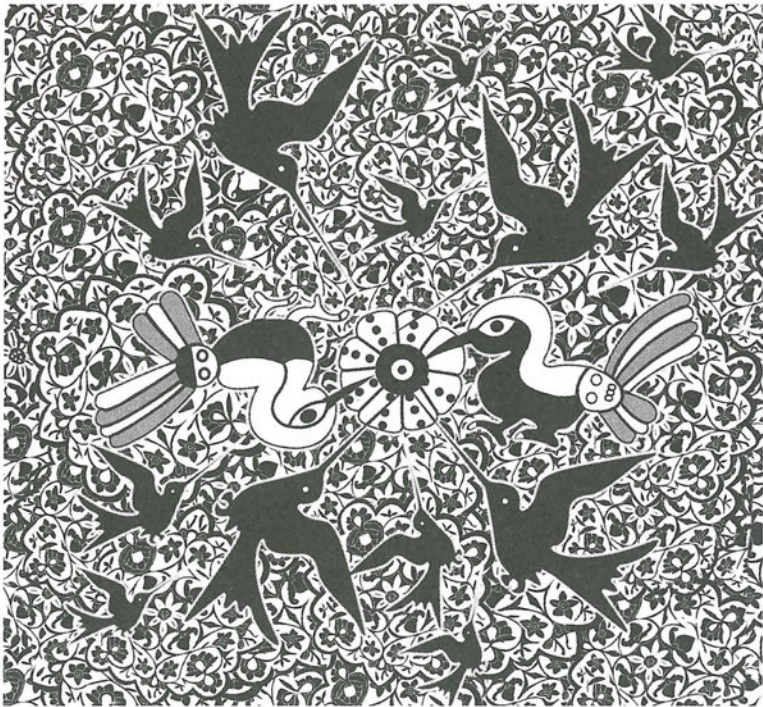
Quiero agradecer a las personas que me han apoyado en esta tarea. En primer lugar, a todos los que accedieron generosamente a relatar parte importante de sus vidas ante mi grabadora. Previa consulta, algunos son mencionados con sus nombres verdaderos a lo largo del texto; otros han preferido aparecer con seudónimos. En segundo término, agradezco a las personas que me ayudaron con la realización de algunas entrevistas en Lima: Marta Miyashiro, Cinthia Peña, Jaime Peña, Daniela Salcedo y Rocío Moscoso. Todos ellos, junto con los lingüistas Jorge Iván

7. DODDS, E. R. «Esquema onírico y esquema cultural». En E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 103-131.

Pérez Silva, Rodolfo Cerrón-Palomino y Carlos Garatea, fueron atentos y generosos interlocutores durante el proceso inicial de investigación que terminó inspirando este libro. Mi profesora de quechua, Lourdes Gálvez Monge, y las familias Abad Rodríguez y Tovar Herrera me facilitaron enormemente el trabajo de campo realizado en Pampas. La psicoanalista Marga Stahr acompañó mis primeros devaneos por darle forma a este ensayo y me alentó de manera permanente para concluirlo. La filóloga y psicoanalista Joëlle Hullebroeck me apoyó con datos claves acerca del tema. El sociólogo Gonzalo Portocarrero, la antropóloga Arianna Cecconi, la economista Rosario Basay y el historiador Gabriel Ramón Joffré contribuyeron a estos escarceos con puntuales y valiosas indicaciones bibliográficas. Los comentarios, observaciones y críticas que me entregaron Juana Abad Rodríguez, Rodolfo Cerrón-Palomino, Joëlle Hullebroeck, Rocío Moscoso, Marga Stahr y Alfredo Zea acerca de una versión previa de este trabajo fueron de gran ayuda para mejorar el contenido y la redacción, y permitieron enmendar no pocos errores; los que quedan son de mi entera responsabilidad. No puedo dejar de mencionar el minucioso y efectivo trabajo del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1

Una fiesta memorable y un duelo materno
SUEÑO Y VIDA COTIDIANA EN UNA CIUDAD ANDINA



Yupaychaypaqmi. Cosas para valorar

Alrededor de 1560, tres décadas después de producida la conquista española, los religiosos agustinos encargados de la evangelización de la antigua «provincia» de Huamachuco reportaban cómo se había iniciado Shulcamango, el principal líder sociorreligioso de la región, en el «servicio del demonio»: tres noches seguidas soñó con un águila, que se le acercaba volando y que él intentaba atrapar vanamente con su manta. Intrigado y apesadumbrado por la visión recurrente, Shulcamango perdió el sueño y empezó a andar «medio tonto o loco y flaco de la gran tristeza», preguntándose qué sería aquello que mientras dormía se le intentaba revelar. Viéndolo así, relatan los agustinos, «el demonio» se le acercó en la forma de un indio, para decirle que el águila que se le había aparecido en sueños era él, que lo había elegido porque lo quería mucho y deseaba hacerle bien, que lo haría rico y le daría todo «lo que oviese menester». Ante la magnitud de las promesas, Shulcamango «se holgó mucho y aceptó el oficio y así fue el principal de los negros sacerdotes» de Huamachuco.¹

El objetivo de la «relación» en que aparece este relato, dirigida a un poderoso personaje no identificado que se encontraba en España, era muy probablemente lograr que se envíe a más sacerdotes de la orden agustina con el fin de que se

1. SAN PEDRO, fray Juan de. «Crónica agustina de Huamachuco (1560)». En fray Juan de San Pedro. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Manuscrito del Archivo de Indias transcrito por Eric E. Deeds. Málaga-México: Algazara-CAMEI, 1992, pp. 167-168.

integrasen a la lucha por la conquista de las almas de los indígenas para el cristianismo.² Era estratégico, desde esa perspectiva, presentar de la manera más detallada y minuciosa posible las prácticas religiosas indígenas («idolátricas») aún vigentes en el curacazgo de Huamachuco, entendidas como obra del demonio. Allí donde los religiosos hablan del «oficio» se refieren al sacerdocio del diablo, y cuando califican a Shulcamango de «el principal de los negros sacerdotes» huamachuquinos, están demonizando a uno de los líderes más importantes de una sociedad que, según los testimonios arqueológicos y etnohistóricos, asombra por su sabia, pacífica y religiosa configuración, vinculada de manera muy profunda con la naturaleza y los pueblos de su entorno.³ Pero si cribamos el relato de su concepción demonológica, nos queda una muestra valiosa de la importancia del sueño en la consolidación de un liderazgo socioreligioso en el mundo andino prehispánico. El «demonio» de los agustinos, el «don» del liderazgo religioso o la elección chamánica que podrían entrever nuestros modernos antropólogos en la narración se realiza a través del sueño y sus formas sucedáneas, los estados especiales de la conciencia, como aquel en que Shulcamango «andava medio tonto o loco y flaco de la gran tristeza», preguntándose por el significado del águila que lo asediaba.

La importancia del sueño en la cultura indígena prehispánica y de las décadas posteriores a la conquista española queda atestiguada por la presencia, incluso ya entrado el siglo XVII, de los *musquq* (literalmente, 'soñadores') en el territorio serrano del arzobispado de Lima. El jesuita Pablo Joseph de Arriaga, principal impulsor de la campaña extirpadora, al tratar de «los ministros de la idolatría», menciona

-
2. TOPIC, John R. «Las huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino». En fray Juan de San Pedro. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga-México: Algazara-CAMEI, 1992, p. 80.
 3. TOPIC, John y Teresa Lange TOPIC. Ponencia sobre Huamachuco en el Intermedio Tardío presentada en el simposio «La relación entre Huari y Tiahuanaco. Teorías vs. evidencias», llevado a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, julio de 2000.

a estos «soñadores» como especialistas no precisamente en la interpretación de sueños ajenos —como podrían serlo nuestros modernos psicoanalistas— sino en la lectura de los sueños propios, pero inducidos según las necesidades del consultante:

Moscoc es adivino por sueños; llega una persona a preguntalle si sanará o morirá, o si parecerá un caballo que se le perdió, etc. Y si es varón el que le consulta, le pide la huaraca [honda] de la cabeza, o la chuspa [bolsa], o manta, u otra cosa de su vestido, y si es mujer le pide el chumbi, que es la faja o cosa semejante, y las lleva a su casa y duerme sobre ello, y conforme a lo que sueña así responde.⁴

Arriaga precisa, además, que si la consulta al *musquq* tenía que ver con penas de amor, el especialista solicitaba algunos cabellos o prendas de la persona amada. Por su parte, Rodrigo Hernández Príncipe, «visitador general de la idolatría» nombrado por el arzobispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero, señala, también en las primeras décadas del siglo XVII, algunas de las funciones desempeñadas por una serie de sacerdotisas identificadas por él en Recuay, Áncash. Entre ellas se encuentran María Munay, «sortilega y adivina de sueños»; Inés Llanu, «sortilega y soñadora»; María Yacolqui, «soñadora y ministra»; Inés Ruray Cacza, «ministra, soñadora y sortilega»; Catalina Yaro Carhua, «soñadora, sortilega, ministra»; Inés Chaca Llanu, «ministra y que daba la respuesta de los sueños», igual que María Manyan Carhua; Catalina Mayuay, Inés Chappa Choqui, Catalina Raho Collqui, Catalina Yaro Tanta, todas ellas «soñadoras, sortilegas, adivinas y hechiceras».⁵

De estas informaciones etnohistóricas se desprende toda una variedad de oficios y destrezas relacionadas con el sueño y su interpretación en la sierra

-
4. ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Edición de Enrique Urbano. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1999, p. 43.
 5. «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)». En Pierre Duviols. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 755-778.

central peruana de inicios del siglo XVII. Las «soñadoras» de Hernández Príncipe parecen corresponder a los *musquq* de Arriaga, y muestran una peculiaridad andina de la «división del trabajo social» en torno al sueño: personas especializadas en soñar por otros, a través de prendas del consultante o —en el caso de motivaciones amorosas— de la persona amada, pero también intérpretes y consultores, aquellos «que daban respuesta de los sueños», los que resultan mucho más cercanos a nuestra propia «división del trabajo» en torno al sueño. Resulta llamativo que en ambos casos, los practicantes solieran integrar también otras habilidades como la hechicería y el «sortilegio» o adivinación. Un aspecto notable es el aparente predominio femenino entre quienes ejercían este oficio, de acuerdo con el testimonio de Hernández Príncipe, quien no menciona a un solo varón «soñador», a diferencia de Arriaga, quien usa el masculino genérico del castellano para referirse a los *musquq*. Podría tratarse, en el caso de Hernández Príncipe, de un énfasis enmarcado en un proceso de construcción ideológica de la mujer indígena como un ser especialmente proclive a las prácticas «idolátricas», de acuerdo con el esquema de la Inquisición,⁶ o bien de una muestra de un protagonismo efectivo de la mujer en determinadas prácticas sociorreligiosas.⁷ Guaman Poma de Ayala también se refiere, en uno de sus famosos gráficos, a los

6. Tal como lo ha estudiado Irene SILVERBLATT. *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1990, pp. 118-155.

7. Al estudiar una comunidad chaupiyunga en los siglos XVI y XVII, mediante el análisis de información onomástica (la evaluación estadística y semántica de los nombres de personas o antropónimos), Salomon y Grosboll han sugerido que, en tiempos prehispánicos, las mujeres tenían un liderazgo sociorreligioso predominante respecto de los varones, el que fueron perdiendo paulatinamente después de la conquista. SALOMON, Frank y Sue GROSBOLL. «Una visita a los hijos de Chaupinamca en 1588: desigualdad de género, onomástica andina y cambio demográfico en el Perú central post-incaico», ponencia presentada en el IV Simposio Internacional de Arqueología PUCP «Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes Coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas», llevado a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 16-18 de agosto de 2002.

«hichezeros de sueños»: en el dibujo se observa que un durmiente es asediado por una figura demoníaca.⁸ El cronista indio se explaya acerca de la relación entre el demonio y este tipo de especialistas:

Otros hichezeros duemen y entre sueños hablan con los demonios y les quenta todo lo q' ay lo q' pasa y de todo lo q' desea y pide[.] estos son hichezeros de sueños y al maneser lo sacrifican y adoran a los demonios[.] estos son sutiles secretos hichezeros q' engana a la gente con ello.⁹

Además, Guaman Poma enumera una serie de significados que los símbolos oníricos tenían para los hombres y mujeres andinos de mediados del siglo XVII. Una lista similar de simbología onírica andina se puede encontrar en la obra del sacerdote mestizo Juan Pérez Bocanegra.¹⁰

Por eso no llama la atención que las autoridades eclesiásticas reunidas en el Tercer Concilio Limense (1582-1584) llamaran a los fieles recién convertidos, en su propia lengua, a dejar, de una vez por todas, de estar preguntándose por el significado de sus sueños. «No den crédito a sus sueños» («Ama moscoyta yupaychanquichicchu»), les ordenaban, porque «los sueños son mentira; no son para valorar» («moscoyca yancallan, manam yupaychaypacchu»).¹¹

8. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición facsimilar. París: Instituto de Etnología, 1936 [c. 1615], p. 279.

9. *Ibíd.*, p. 280.

10. PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Extremación y Matrimonio, con aduertencias muy necesarias*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631 [reproducción que obra en la Biblioteca Central de la PUCP]. Más información sobre el tratamiento que las fuentes etnohistóricas ofrecen del tema se puede encontrar en MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams». En Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992, pp. 132-153, y JIMÉNEZ BORJA, Arturo. «La noche y el sueño en el antiguo Perú». *Revista del Museo Nacional* 30, 1961, pp. 84-94.

11. «Sermon XIX, en que se reprehenden los hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos», del «Tercero cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones». En Tercer Concilio Limense. *Doctrina*

Pero los hombres y mujeres de los Andes siguieron «valorando» sus sueños, de la misma manera como continuaron realizando los antiguos rituales del pago a la tierra y a los cerros, bautizando a sus hijos con los antiguos nombres relacionados con el culto del rayo¹² y bailando las «danzas de la antigualla»,¹³ muchas veces entrelazados e integrados con símbolos y elementos derivados del cristianismo. Tanto así que siglos después de producida la conquista española, los sueños siguen siendo «verdad» para los pobladores del Ande, en el sentido de que tienen cosas muy concretas que decir acerca de los avatares de la vida diaria, sobre el amor, la muerte y los pesares. Constituyen, a despecho de lo que proponían los religiosos del Tercer Concilio Limense, *yupaychaypaqmi*: cosas para valorar.

Una acequia en la pampa

El antropólogo Javier Zorrilla presentó, en 1978, el testimonio de un miembro de la comunidad de Acocro —en las cercanías de Huamanga, departamento de Ayacucho—, quien afirmó que dos «revelaciones» que tuvo durante sendos sueños fueron motores fundamentales para que la población se uniera y decidiera, varias décadas atrás, construir una acequia que permitió irrigar los cultivos y solucionar parcialmente el problema de la escasez del recurso hídrico en esa localidad.¹⁴ Lamentablemente, Zorrilla no presenta la versión original del testimonio en

christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 [1585], p. 574. Y en la «Exhortación o plática después de oída la confesión»: «[N]o hagas caso de sueños, ni de agüeros, ni de otras vanidades». «Confesionario para los curas de indios». En Tercer Concilio Limense. Ob. cit., p. 245.

12. ARRIAGA, Pablo Joseph de. Ob. cit., p. 173.

13. *Ibíd.*, p. 174; DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 331, 335, 355, 364; Tercer Concilio Limense. Ob. cit., p. 574.

14. ZORRILLA E., Javier. «Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana». *Debates en Antropología* 2, 1978, pp. 119-124.

quechua, sino una traducción al castellano efectuada con la ayuda de un periodista local.¹⁵

El primer sueño ocurrió después de que el comunero estuviera conversando con seis amigos acerca de la necesidad de suministrar agua a la comunidad. Los seis amigos se guarecieron bajo unas matas de chilca que había junto a un puente. No queda claro en el relato si esto era ya parte del sueño o si este empezó después de que el informante se durmiera entre las matas. El caso es que delante del grupo de guarecidos apareció una señora vestida de negro que llamó al soñante diciéndole: «Oy, Huamán, actualmente te está necesitando mi hijo niño». El informante en un inicio se sintió atemorizado, se preguntaba por qué la mujer lo llamaba solo a él y no al conjunto de hombres, pero finalmente la siguió. Ambos llegaron hasta una ladera donde se erguía una casa grande con muchos pilares, alrededor de los cuales «volaban jilgueritos». La señora se dirigió a su niño, que estaba esperando allí al soñante: «Oy, niño, aquí está lo que pensaste», le dijo. El niño, que estaba descalzo, le habló al hombre: «Quiero que me lo hagas esta obediencia». «Bueno, señor, lo haré, pues, ¿por qué no?», respondió el comunero. El niño se agachó y abrió en la pampa, con el dorso de su mano, una pequeña acequia. El agua empezó a correr reverberante sobre la tierra. Se trataba de un agua «rubia, linda», dice el informante. «Para eso nomás te necesito», le dijo el niño finalmente, retándolo a cumplir «la obediencia» no sin cierta sorna y malicia en el pedido: «¡Qué lo vas a hacer tú!».

La segunda «revelación» se inicia cuando el comunero llega muy triste a una quebrada, porque no encontraba leña para llevar a su casa. Pensó que en un rincón

15. Los problemas que supone presentar los relatos de sueños traducidos de la lengua en la que fueron formulados originalmente se hacen evidentes cuando intentamos detenernos en los aspectos lingüísticos de la narración. La misma dificultad se observa en el caso presentado por Tom Zuidema, «Un viaje al encuentro de Dios: narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya». En Tom Zuidema. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS, 1989, pp. 33-53.

de ese lugar podría hallar lo que necesitaba y para ello siguió el cauce de la quebrada. Llegó hasta una catarata «muy barrancosa» donde estaba colgando un árbol seco y blanco. El comunero empezó a subir para alcanzar el árbol, que —pensaba— le serviría de leña, pero las plantas de las que se estaba agarrando, entre las cuales había muñas, empezaron a salirse desde sus raíces. Con mucho esfuerzo, el soñante pudo llegar a la profundidad de un barranco muy oscuro, como aquellos de «donde se sacan los loros». Allí, «en el centrito» del barranco, encontró a un señor sentado en una silla, leyendo un libro o un periódico. A su alrededor había flores, claveles blancos y rojos. El soñante le dio los buenos días y el señor le preguntó qué lo llevaba hasta ese lugar. El comunero le explicó: «Señor, en nuestro pueblo no hay leña; por eso he subido por leña; lo que está en este barranco no es de ti». Entonces el señor se levantó. Puso su libro sobre la silla, mientras el comunero permanecía asustado, mirándolo. El señor cogió tres claveles blancos y tres claveles rojos y le dijo: «Estas flores vas a repartir a tus vecinos, a tus compoblanos; vas a dar a todos». El comunero regresó a su pueblo saltando de alegría, y el oscuro barranco desapareció por completo.

Después de relatar el primer sueño, el comunero refiere:

Esta revelación entró en mi cabeza. Entonces estuve como loco, como privado. Entonces con mis hermanos, mis cuñados, conversamos y procuramos realizar proyectos para encontrar el camino de traer agua.¹⁶

Una vez que tuvo la segunda «revelación», el comunero ya estaba seguro de que tenía que difundir entre sus «hermanos comuneros» la necesidad de dejar de lado rencillas y resquemores a fin de conseguir el agua para la comunidad. Apparentemente, «la revelación de las flores» se refería a esta unión, a esta integración comunal. No pasarían muchos días hasta que los miembros de la comunidad escucharan comentarios sobre la próxima reparación de un canal por parte de

16. ZORRILLA E., Javier. Art. cit., p. 120.

los administradores de una hacienda. El informante y otro comunero se acercaron al lugar señalado y se encontraron con «una fuente linda, de agua cristalina», donde incluso había una acequia construida por «los abuelos, los incas». Alegres, ambos retornaron a la comunidad y así empezó el trabajo colectivo destinado a conducir el agua hasta sus pagos.

En su interpretación, Zorrilla pone de relieve el hecho de que los personajes que aparecen en los sueños —la «señora», el «niño» y el «señor»— se muestran a la vez vinculados al mundo religioso cristiano e indígena, y al grupo social dominante, el de los blancos hacendados. En el eje religioso, advierte un sincretismo en ambos sueños. En el primero, la «señora» y el «niño» recuerdan a la Virgen María y al Niño Jesús, asociados fuertemente al agua y a los rituales andinos de limpieza de acequias. Mientras que en la segunda «revelación», el «señor» puede asociarse tanto con el Dios sabio y todopoderoso de la religión cristiana como con la imagen del Taita Wamani o Taita Orcco, el «dueño del cerro», del ganado, de las plantas y de las flores sagradas. En este punto, se debe señalar que las flores blancas y rojas, especialmente las rosas y los claveles, son centrales en las ofrendas andinas al apu o «dueño del cerro» durante las ceremonias de marcación del ganado, conocidas con el nombre de Santiago en algunos lugares de la sierra central y surcentral del Perú. Así lo relata el artesano Jesús Urbano en *Santero y caminante*, un valioso testimonio de la vida y la cultura en los Andes surcentrales:

[Para la fiesta de la marcación,] preparan una mesa sobre un poncho. Hacen primero la forma del *ichu* en cruz para coleccionar las cosas encima del poncho. En el corazón de la cruz ponen una rosa blanca y un clavel que son macho y hembra. Después con el mismo *ichu* forman en la cruz corralitos cuadraditos y en cada uno ponen coca.¹⁷

17. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. *Santero y caminante. Santoruraj-nānpurej*. Lima: Apoyo, 1992, pp. 62-64.

La señora Benjamina, de Pampas, sueña con rosas y claveles cuando le van a pedir ser madrina de bautizo: «Para un bautizo de chiquito, así siempre sueño flores, rosas o claveles, así. “Alguien me buscará”, y dicho y hecho, se presenta alguien a suplicar que le acompañe en el bautizo». La señora Ana María, también de Pampas, una vez tuvo que buscar padrino para la boda de su sobrina; un sueño con flores le anunció el día que encontraría a un vecino apropiado para asumir esa responsabilidad. Mirando las cosas desde el punto de vista de una cultura ganadera, se hace clara la vinculación simbólica entre la marcación del ganado, por un lado, y el bautizo de los niños o el padrinazgo de los novios, por otro: en ambos casos, se trata de *afiliar* a las criaturas, a los amantes y a las crías con el mundo sagrado.

En el plano social, Zorrilla subraya que, en un primer momento, tanto la «señora» y el «niño» como el «señor» causan temor al comunero. La manera misma de expresarse de los primeros personajes en el sueño denota una relación asimétrica, en la que el comunero soñante se encuentra en un plano de subordinación. La señora lo llama «Oy Huamán», y el niño le pide que le cumpla «una obediencia». El «señor», por su parte, lee un libro o un periódico; es un personaje letrado que inspira un miedo inicial, tal como podría hacerlo un abogado, notario o autoridad del pueblo. Sin embargo, los temores se disipan, porque el niño, con su sabiduría, enseña al comunero lo que tiene que hacer para llevar agua a su comunidad, mientras que el señor, con la orden de repartir las flores entre los «hermanos comuneros», expresa la necesidad de integración para llevar adelante la tarea con eficacia. Tomadas en conjunto, ambas «revelaciones» estarían indicando una tarea y un método para llegar a la meta. Zorrilla concluye que en los sueños del informante, «los seres sagrados, los dioses, así como los amos y los jefes, producen temor y atracción, sufrimiento y regocijo», todo integrado al mismo tiempo.¹⁸

18. ZORRILLA E., Javier. Art. cit., p. 123.

Sea como fuere, me interesa subrayar la estrecha vinculación entre la vida comunitaria y el sueño que es posible observar en este relato. Para que el mensaje del sueño tenga eficacia social, el comunero, voluntaria o inconscientemente, lo sitúa en el orden de lo sagrado y de lo revelado. El «niño» le ha pedido «una obediencia»; el «señor», mediante las flores sagradas, le ha mostrado el camino. El informante de Zorrilla se legitima, a través del relato del sueño, como un líder apto para ir en busca del bien necesario, e investido de la autoridad que le brinda la comunidad, lo encuentra en una «fuente cristalina» que recuerda el «agua reverberante y dorada» de su primer sueño, cercana incluso a una acequia construida por «los antiguos». Pero el proceso no ha sido sencillo. Al igual que el Shulcamango del antiguo Huamachuco, el soñante ha debido pasar por un período de confusión, en el que estaba «como loco, como privado», lo que evoca casi textualmente el pasaje de la crónica agustina que relata de qué manera el líder religioso huamachuquino, antes de entender el sentido del sueño recurrente con el águila, «andava medio tonto o loco y flaco de la gran tristeza». La etapa de confusión y aturdimiento que sucede a ambos sueños reveladores recuerda la abundante literatura antropológica que documenta que en las culturas aborígenes el sueño es un vehículo privilegiado para la iniciación chamánica.¹⁹

19. Ejemplos muy claros del papel del sueño en el proceso de iniciación chamánica y en la constitución de liderazgos socioreligiosos se pueden encontrar, respectivamente, en CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA-CAAAP-CAEA-CONICET, 1998, y WACHTEL, Nathan. *El retorno de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México D. F.: El Colegio de México, 2001. En el primer caso, tenemos un relato directo de la experiencia iniciática del chamán yagua Alberto Prohaño, quien narra cómo la «madre del pipiripi» (el «primer vegetal» en el camino del conocimiento, seguido del tabaco y del ayahuasca) se le aparece en sueños durante su proceso de aprendizaje de la *ndatara* o saber. En el segundo caso, podemos ver, en un impresionante relato, cómo los sueños marcan los hitos más importantes de la vida de Santiago, comunero, «sanitario» y líder religioso evangelista de Chipaya (Oruro, Bolivia). Mario Polia y Fabiola Chávez abordan, respectivamente, los sueños iniciáticos de los curanderos y de las «parteras» de la sierra de Piura. POLIA, Mario. «*Cuando Dios lo permite: encantos y arte curanderil*». Lima: Prometeo, 1994; CHÁVEZ, Fabiola. «Iniciación y sueño entre las “parteras” de la sierra de Piura (Ayabaca)».

A partir de ambos sueños o «revelaciones», interesa recalcar, como punto de partida para la comprensión del mundo onírico en los Andes, que la experiencia del sueño provee al soñante de noticias acerca de su papel en la vida comunitaria y del camino que hay que tomar para lograr los objetivos grupales. Solo cuestionando las perspectivas racionalistas que separan tajantemente el mundo de la vigilia y el espacio del sueño, el mundo privado expresado en el sueño y la esfera de la acción social, podremos acercarnos con más apertura a la exploración de este tema.

También me interesa subrayar, a partir del testimonio de Acocro, la complejidad y aparente ambigüedad de las experiencias acerca de las cuales estamos hablando: en los relatos presentados por Zorrilla, no nos queda claro si el informante ha estado durmiendo y soñando, si ha tenido un sueño diurno o si ha atravesado aquello que los expertos describen como un «estado especial de la conciencia», espontáneo o autoinducido; aquellos espacios en que la percepción accede a experiencias normalmente negadas para la vigilia atravesando las «puertas de las percepciones» de las que hablaba Aldous Huxley.²⁰ En efecto, al hablar del sueño, encaramos una multiplicidad de experiencias que conviene tomar en cuenta para aceptar sin apresuramientos los «vacíos» e «imprecisiones» que pudieran surgir de los relatos.

Una fiesta memorable

La señora Rosa Chávez vda. de Zamudio es una mujer de alrededor de 55 años que impresiona por su vitalidad y su llaneza. En el Perú decimos de este tipo de

Anthropologica XIV, 14, 1996, pp. 183-207. Cf. también PERRIN, Michel. «Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo». En Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, MLAL, pp. 5-19, y los estudios reunidos allí.

20. Cit. en MELIS, Paola. «Sueños, conciencia y niveles cósmicos en el "curanderismo" del Perú septentrional». En Michel Perrin. Ob. cit., pp. 159-178.

personas, siempre con un matiz de aprobación, que son *bien campechanas*. Es el tipo de personas siempre dispuestas a ayudar —pero sin sacrificios que las perjudiquen—, a expresarse con claridad y sin remilgos, a reír cuando hay que reír y a llorar abiertamente cuando es hora de hacerlo. Rosa me recibe en la pequeña sala de su casa, por recomendación de una amiga común; me llama la atención la cercanía de los dos sillones en los cuales conversamos. Habitualmente, en Pampas, he estado muy alejado de mis entrevistados por elección tácita de ellos, que me han ubicado voluntariamente en una posición más distante: sea en salas espaciales, en escritorios de colegios, en mesas de comedor. Tomo nota de este detalle por las dificultades que he tenido en las ocasiones anteriores para manipular la grabadora durante la entrevista, cosa que no sucede en este caso gracias a la cercanía física establecida por la misma entrevistada. Rosa, nacida en La Mejorada y cuyos padres eran naturales de Huanta —una de las provincias de Ayacucho más azotadas por la violencia política en las décadas de 1980 y 1990—, se casó con un comerciante de Pampas y se fue a vivir a esa ciudad hace aproximadamente treinta años. Ambos esposos se dedicaron durante mucho tiempo al negocio de panadería y abarrotes; no les fue mal, tuvieron hijos, pero cuando estos llegaron a la adultez, la desgracia les tocó las puertas: el esposo de Rosa, don Alejandro, tuvo un derrame cerebral que lo dejó paralítico. Después de unos años de complicado tratamiento, ella quedó viuda. Casi al mismo tiempo, el hijo mayor de la pareja fue asesinado en circunstancias poco claras. Era la época más fuerte de la violencia política, pero Rosa atribuye la muerte a «líos de faldas», sin ser muy explícita al respecto. La hija adolescente de Rosa no pudo soportar la racha de muerte y violencia, y se sumó a ella suicidándose. Ha sido una vida extremadamente dura la de Rosa, y ella ha tenido un luto muy largo que, al parecer, aunque parezca increíble, ha terminado. Cuando me entero de la ráfaga de muertes que la ha alcanzado, pienso en lo increíble que me parece que esta mujer conserve un carácter tan vital, tan enérgico, tan luchador, a pesar de los pesares.

Mi «estrategia» de entrevista se viene abajo con Rosa; no es posible mantener rígidamente una «guía» de conversación con una persona como ella. Parte de mi «diseño» de entrevista consistía en empezar el diálogo con el tema de las tradiciones y fiestas de Pampas, aprovechando que durante mi estadía era el tiempo de Santiago o fiesta de la herranza, para después hablar sobre las creencias en torno a los sueños. De esta manera, el entrevistado me podía ubicar fácilmente como alguien interesado en investigar las costumbres y tradiciones de su pueblo y, en ese marco, no resultarían tan inusitadas las preguntas acerca del mundo onírico. Pero para Rosa, hablar de las tradiciones y costumbres de su pueblo implica conversar también sobre sus sueños, de tal manera que no necesito «hacer el puente» estratégicamente fijado. Ella ha tenido «una revelación», una sorprendente experiencia, digna, en sus propias palabras, de ser tema de «una historia, una novela, un libro; qué le puedo decir». Por eso decido dejar de lado mis «guías» y mis esquemas, y escuchar con toda libertad lo que ella tiene que decirme.

La experiencia se produjo algunos años después de la racha de muertes que había enlutado a Rosa y a su familia. En sus sueños, se le apareció una visitante en la puerta de su casa. Era una mujer «simpática», de aretes largos, parecida a su cuñada. En la versión quechua, y no en el relato castellano,²¹ se enfatiza el brillo de los aretes: «Aritimpas kuyaychallapaq llipipichkan» («Sus aretes también estaban brillando hermosísimos»). En la época en que Rosa tuvo el sueño, su casa todavía no contaba con instalaciones de agua potable; el agua se almacenaba en un pozo ubicado en el centro del patio. Este pozo —recuerda Rosa— le producía el temor de que sus hijas, en ese entonces unas niñas, se cayeran y ahogaran. La visitante del sueño, una vez recibida en la casa, le dice a Rosa que ella se puede

21. En el anexo que acompaña este ensayo he transcrito algunos de los relatos de sueños comentados en el texto. La narración de Rosa figura en primer lugar. En mis entrevistas tomé no solo relatos de sueños en castellano, sino que también pedí, en algunos casos, que el entrevistado contara las mismas experiencias oníricas en quechua.

tirar al pozo sin correr peligro. Rosa la reta a hacer la prueba, y la señora «se salta», pero se empieza a hundir porque la tierra del fondo del pozo va cediendo. En la versión quechua, esta parte del relato es más dramática: la visitante empieza a gritar ¡Mamitaaa, wichiychkaniña, undikuchkaniña! ¡Mikuruwanqam chay pusuyki! («¡Señora, ya me estoy cayendo, ya me estoy hundiendo! ¡Me va a comer este tu pozo!»). Rosa toma fuerzas y la jala de las manos. Después de mucho esfuerzo, logra sacarla. Una vez fuera, la señora le agradece diciendo: «Si usted no me hubiera salvado, yo me hubiera muerto. Y hubiera desaparecido en este pozo».

Poco tiempo después de haber tenido el sueño, la señora Rosa fue a misa, a primera hora de la mañana. Era el día final de la fiesta de la Virgen Purísima, patrona de Pampas, el día en que se tenía que «guardar» a la Virgen hasta las celebraciones del año siguiente. Ella estaba ahí rezando cuando vio salir a un grupo de vecinos con la tristeza dibujada en el rostro. «¿Qué pasa?», le preguntó a uno de ellos. Él le explicó que nadie quería asumir la mayordomía para la fiesta del año siguiente y que, por tanto, la Virgen iba a tener que ser «guardada» sin que se realizara el debido traspaso del cargo, cosa inusitada en una tradición de siglos. El grupo invitó a la señora Rosa a pasar al pequeño local de la iglesia donde se estaba «vistiendo» a la Virgen para «guardarla», y ella empezó a rezarle:

Paso y le veo a la Virgen. Ya lo habían tendido una mantita y encima de la manta estaba. Y me acerco y le rezo, le agarro. Y le digo: «Virgencita linda, si yo tuviera dinero, yo te haría tu fiesta. Aunque sea religioso te haría. Pero no voy a poder. Porque tengo mis hijos y están estudiando. No voy a poder. No creo que pueda hacer». Pero pensando, yo le hablaba viéndole, tan linda es la imagen, le veía y le decía: «Pero sí te lo puedo hacer. Creo que religioso te lo voy a hacer. Me voy a animar y lo hago religioso».

El relato de Rosa es muy expresivo porque muestra el paso de la pena inicial por no poder asumir la fiesta (*No voy a poder*) al estado de duda en que empieza a abrir la puerta a la posibilidad de hacerlo (*No creo que pueda hacer*) y llega a la

convicción final de su compromiso con la Virgen y su capacidad para asumir la mayordomía (*Pero sí te lo puedo hacer*). ¿Qué es lo que ha determinado el cambio de una posición a otra? Entiendo que la clave está en la visión del rostro de la Virgen, en el hecho de que la imagen es «tan linda», punto en el que Rosa parece haber hecho conexión con la «simpática» visitante de su sueño. Esta lectura se refuerza con el relato del sueño en quechua, que concluye del siguiente modo: *Hinaptin, Mamacha kasqa. Chaypiriki fiestata hapiruni, Mamachata yuyariruspay* (Hablando de la visitante del sueño: 'Entonces, había sido la Virgen. Por eso he agarrado la fiesta, acordándome de la Virgen'). El momento clave de la visión del rostro de la Virgen recuerda las impresiones de aquellos peregrinos que viajan, por ejemplo, a la festividad de la Virgen de la Candelaria, en Puno, y que pueden comentar, acerca de la imagen, que ese año «la han visto triste». Hay un momento durante la oración en que el creyente ve, y no simplemente mira, en el rostro de la imagen sagrada. Sugiero que es en este punto que Rosa ha hecho la conexión entre el sueño de las noches previas y los acontecimientos de la vigilia.

La promesa final (*Me voy a animar y lo hago religioso*) sucede en realidad cuando Rosa ya está totalmente animada, y para entenderla hay que tomar en cuenta que en las festividades religiosas de Pampas —como en las de muchos lugares de los Andes— hay una alternativa más austera y económica para los mayordomos —exclusivamente religiosa, con misas y procesión— y otra más costosa y festiva —con banda, música y baile, además de los aspectos propiamente litúrgicos—. Rosa, midiendo su situación y sus capacidades económicas, se anima por la primera alternativa, pero hay que tomar en cuenta que incluso en este escenario, más económico, sus capacidades y recursos no son solo individuales, sino que ella empieza a involucrar desde el inicio a su grupo más cercano de familiares y amigos. Piensa para sí misma:

«Bueno, como es religioso, no creo que sea tanto gasto, pues. Todo el año trabajaré, pues, haré algo, ¿no?, para juntar. Aunque sea pediré apoyo acá a la banda del colegio Daniel Hernández para que siquiera la procesión que me

acompañe, ¿no?». Y me animo. Y me acerco donde mi madrina Juana, y le digo: «Madrina, mamá», le digo. «¿Se puede hacer religioso?». «Sí», me dice. «¿Y quién quiere hacer?», me dice. «Yo quiero hacer, mamá Juana», le digo. «Ya, pues, animate». Y ella también en quechua me dice: «*Ruwarusunyá!* [¡Lo haremos, pues!]. Aunque sea con papita, alguna cosa, pues, te daré, pues, papa de la chacra», me dice. «Ya, mama Juana». Me animo y lo agarro la fiesta.

«Agarrar la fiesta»,²² incluso en la alternativa exclusivamente religiosa, es todo un reto, y más aún tratándose de una viuda reciente. Lo primero que hizo Rosa, que en ese momento no tenía recursos económicos suficientes, fue fiarse de su vecina, una vendedora de abarrotes, una caja de cervezas. Con esta caja, empezó a acudir donde los compadres, las comadres, los amigos, para comprometerlos a ayudarla. Lo segundo que hizo fue, en una jugada muy riesgosa, tomar tres créditos: uno de la Caja Municipal, otro del Banco de la Nación y otro de un prestamista particular. Y su tercer paso consistió en organizar la tradicional *rajaleña*, una invitación abierta a la comunidad de vecinos, con su trago y su buen almuerzo, en que los concurrentes, al son del *pinkuyllu* y la tinya —o más modernamente, de una orquesta o una radiocasetera—, ayudan a cortar la leña que servirá para preparar los alimentos durante todos los días que dure la fiesta. Parte importante de la reunión es el *pilarusuy*; es decir, el disponer la leña en pilas a fin de que se seque apropiadamente. Los invitados ofrecen al mayordomo su ayuda sea con un toro para la corrida, unos costales de papa, fuegos artificiales, etcétera. Para tamaño reto, Rosa convocó no solo a los vecinos de Pampas sino, también, a los familiares residentes en Lima. El resultado desbordó las expectativas iniciales y acalló los murmullos de quienes dudaban de que una mujer en su condición pudiera hacerse cargo de la fiesta más importante de la ciudad.

22. Calco del quechua *fiestata hapiruy* (literalmente ‘coger la fiesta’) en el castellano de la señora Rosa.

La gente se quedó asombrada. Esas veces hablaban: «La señora es señora viuda. ¿Con qué va a pasar esa fiesta? Lo va a hacer desaparecer, va a morir». Y se quedaron asombrados, contentos.

Al analizar el cuento *El sueño del pongo*, de José María Arguedas, en clave socioliteraria, Santiago López Maguiña y Gonzalo Portocarrero invitan a observar el sueño no solo como una experiencia individual, en términos psicológicos, sino como parte de un relato público.²³ ¿De qué nos puede estar hablando, desde este punto de vista, el sueño de Rosa? Partamos de la identificación que ella establece entre la «simpática visitante» de su sueño y la Virgen Purísima, «patrona» de su pueblo. La visitante piensa que va a poder tirarse al pozo de agua sin hundirse; sin embargo, no se percata de que el piso es flojo, y el lodo empieza a tragársela. Días después, la venerada imagen pasa por una crisis similar: no hay quien reciba el encargo de velar por ella y por su culto el año próximo. Al mirar a la Virgen durante la oración, la señora Rosa siente que —igual que la visitante de sus sueños— ella le pide ayuda para no hundirse en una situación indeseable: la desaparición de una larga tradición pampina, el pozo del olvido, la muerte de una fiesta. Como vimos, es una decisión muy arriesgada porque, en su condición de viudez, Rosa no es la mejor candidata para «pasar» el cargo: las habladurías de los vecinos manifiestan el temor —o el deseo— de que, por su falta de recursos económicos, ella haga «morir la tradición». Pero los escépticos no han calibrado el empuje de Rosa ni han sopesado bien el apoyo que puede recibir de su entorno más cercano. Finalmente, ella saca adelante las cosas, le sale «una fiestaza» que deja a todos asombrados y contentos, del mismo modo como salva a la visitante de sus sueños. Tal vez Rosa perciba la grandeza de su acción —digna, en sus propias palabras, de figurar «en una novela, un libro, una historia»— como un

23. LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago y GONZALO PORTOCARRERO. «El pongo dentro de mí». *Quehacer* 147, marzo-abril de 2004, p. 113.

esfuerzo clave, en medio de una larga y antigua cadena de pequeñas y grandes entregas y sacrificios, por conservar la tradición de un pueblo, amenazada por fuerzas de distinto signo como la pobreza creciente, las secuelas de la violencia y la propia modernización.

Un duelo materno

Mientras estoy por primera vez en Pampas, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), como parte del proceso de recopilación de datos para preparar su informe final, se encuentra realizando audiencias y entrevistas en distintas zonas afectadas por la violencia desatada durante las décadas de 1980 y 1990. Pampas, en tanto localidad de la sierra surcentral, no ha sido ajena a esta pesadilla. Lugar de paso entre dos ciudades de intensa actividad senderista y militar —Huancayo y Huanta—, ha sido descrita vagamente por varios de mis informantes como «lugar de descanso» o «de vacacioneo» de los miembros de Sendero Luminoso y del MRTA. El informe final de la CVR dice cosas más concretas: aunque no integró la «zona sur» o el «espacio regional ayacuchano» —la región del territorio nacional más afectada en términos de víctimas y descenso demográfico por desplazamiento forzado entre 1980 y 2000—, la provincia de Tayacaja fue especialmente afectada por la violencia durante dos períodos de la guerra interna: 1983-1984 y 1990. La cadena de acontecimientos es bastante similar a la que vivieron muchas otras ciudades de la sierra central y sureña en esos años: a la asesina prédica senderista, concentrada inicialmente en el magisterio, y a una serie de atentados subversivos en un espacio caracterizado por la ausencia del Estado a inicios de la década de 1980, le sigue una violenta respuesta surgida de la abdicación del gobierno civil a favor del ejército en 1983; este último, con una política de «guerra sucia» —que comprende asesinatos, allanamientos y organización de grupos paramilitares—, se aleja paulatinamente de una población desconcertada y atrapada entre dos fuegos. Esta dinámica deja un lamentable

saldo de muertes y desapariciones no solo entre los miembros de las fuerzas del orden y los grupos subversivos sino también entre la población civil, especialmente la campesina y quechuahablante.²⁴ Por razones estratégicas, decido retirar toda alusión a esos años y vivencias de mi repertorio de preguntas y comentarios. Inicialmente interesado en investigar determinadas estructuras formales del castellano andino, prefiero ceñirme a temas culturales, relativos a la tradición, las fiestas y la religión para empezar a buscar lo que quiero. No me doy cuenta, sin embargo, de que al entrar en un terreno tan vinculado con la vida como los sueños, las garras de esos años terribles inevitablemente van a lograr abrir la puerta de mis pautadas conversaciones iniciales. Y eso me sucede con la señora María.

María es una ex profesora del colegio estatal de Pampas, actualmente jubilada. Su casa, antigua y señorial, parece muy grande para las dos mujeres que habitan

24. A inicios de la década de 1980, se producen en Tayacaja atentados subversivos contra puestos policiales y contra las instalaciones de la Central Hidroeléctrica del Mantaro. En 1983, se crea el comando político-militar en la provincia y el cuartel del ejército en Pampas se convierte en un importante centro de operaciones contrasubversivas. En enero del año siguiente, una patrulla del ejército es emboscada y un militar resulta muerto. En febrero son asesinados, en Pampas y Churcampa, 11 campesinos, sin que se haya logrado determinar quiénes son los autores, mientras que, en marzo del mismo año, un destacamento de Sendero Luminoso ataca un puesto policial en Pampas y mata a cuatro policías. También en 1984, un enfrentamiento entre las fuerzas del orden y presuntos sediciosos deja la cifra de 18 subversivos muertos en Cobriza. El mismo año se reporta la muerte de 12 personas y la desaparición de otras 11 como consecuencia de la acción de los sinchis. En noviembre de 1988, activistas de Sendero Luminoso intentan atacar la III Etapa de la Central Hidroeléctrica del Mantaro, en Colcabamba, y en la respuesta al ataque mueren dos policías. A finales de la década, en el marco de la «ofensiva nacional» de Sendero Luminoso, se reporta el asesinato por paramilitares de grupos de desplazados en el distrito de Daniel Hernández, en marzo de 1990, y de 18 personas de origen ayacuchano por un grupo de encapuchados, presuntamente militares, en el barrio pampino de Picca Junco. En julio de 1990, senderistas «aniquilan» al fiscal provincial en Pampas. Y ya a finales de la década, se consigna el asesinato de dos campesinos, de 15 y 25 años, perpetrado por subversivos en el distrito de Huachocolpa (julio de 1999). Cf. «La región central». En Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final*. Lima: CVR, 2003, pp. 133-246. Disponible en <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal>>.

ahí. Vive con su hija, una mujer joven y alta, como ella. Sus modales son distinguidos, pausados, mesurados. Me recibe en una sala sorprendentemente amplia, llena de sillas pegadas contra las paredes. De inmediato recuerdo aquellas escenas de duelo en que los visitantes se reclinan contra las paredes silenciosamente, tomando café y comiendo galletas de soda. Veo una gran foto en el centro de la pared principal: en blanco y negro, vestido con su uniforme militar, preside el amplio ambiente el hijo muerto por Sendero. Y cuando toco el tema de los sueños, me doy cuenta de lo ingenua que fue mi pretensión de intentar que la violencia que se ha vivido en Pampas se mantuviera fuera de mi campo de atención. Cuando le pregunto por sus sueños, la señora María me dice:

Algunas veces, más que nada desde que ha fallecido mi hijo, sueño con él. Lo sueño pequeño, lo sueño más joven. Ahora último, unas noches antes, también lo soñé a él; me estaba abrazando. En lo que me decía «Mami, ¿por qué te preocupas? ¿Por qué te preocupas, madre, por qué? Si yo estoy siempre contigo. Ya voy a venir. Estoy contigo», me dice, ay, me ha abrazado. En eso, de lo que él me abrazaba, dice que yo soñé de que me había desmayado en sus brazos. Así es. Siempre alrededor él está en mis sueños, mis pensamientos, mi manera de vivir. Ay, le digo que es triste, pero estoy todavía pues...

A María se le quiebra la voz antes de completar la última frase, pero poniéndonos en su lugar, no tenemos que pensar mucho para terminarla: está de luto, no puede olvidar a su hijo asesinado, sueña recurrentemente con él y, tal como en su sala, la memoria del hijo muerto ocupa un lugar central en su mente. En palabras de María, su hijo fue un militar modelo; obedecía sin reparos las indicaciones que le daban sus superiores y por esa razón no dudó en dirigirse a su destino cuando fue destacado a una de las zonas donde la violencia estaba causando los peores estragos. A diferencia de muchas otras madres de la sierra surcentral, María pudo ver y enterrar el cadáver de su hijo, y tener, por tanto, la certeza de su deceso. Con todo el dolor y el desgarramiento que ello supone, la situación es distinta del calvario que han debido atravesar aquellos peruanos que

no han podido enterrar a sus parientes asesinados, y que nunca han podido llorar ante la presencia de sus cuerpos. Sin embargo, el hijo muerto sigue recorriendo los sueños de María, una y otra vez, en diversas edades y en distintas actitudes. Es sobrecogedora la imagen del hombre joven cargando a una madre desmayada, como en una *Pietà* invertida por lo menos en dos sentidos: el hijo carga a la madre, el muerto sostiene al vivo. Tal vez a este joven militar todavía le falte recorrer mucho espacio en los sueños de su madre antes de que ella alcance la bendición de concluir el duelo. Lo más probable es que María nunca deje de soñar con su retorno.

Cuando, como parte de los requerimientos para mi trabajo, le solicito relatar el mismo sueño en quechua, la señora María empieza con una extraña introducción al relato:

[Q]amwan parlaykuchkani allinta kay punchawkuna llapa ima susidisqanmanta. Llaqtaykupi, kay Pampas llaqtaykupi, kusikuniku visitaykiwan, kusikuniku «Allin runa hamuchkanki, allin umayuq, allin sunquyuq», nispa. [Con usted estoy hablando bonito este día de todo lo que ha sucedido. En este nuestro pueblo de Pampas nos alegramos con su visita, nos alegramos «Un buen hombre está viniendo, de buen rostro, de buen corazón», diciendo. *Traducción mía.*]

Me pregunto por qué María ha hablado de mí de manera tan elogiosa, si es el primer día que nos conocemos, en medio de una entrevista.²⁵ Es cierto que he solicitado conversar con ella mediante un vecino suyo, quien me debe de haber presentado en buenos términos, pero me siento un poco abrumado con la descripción. Recuerdo entonces una advertencia de la psicoanalista Marga Stahr para el recojo de testimonios en el marco de la historia oral:

25. ¿Y por qué lo hace cuando habla en quechua y no en el discurso en castellano? Diera la impresión de que al cambiar de idioma, la señora María tuviera la posibilidad de hacer un corte en la situación comunicativa y ponerse por encima de ella, como para resumirla, y a la vez hacer un apunte más íntimo y personal acerca de los participantes, sus motivaciones y expectativas. Hay que resaltar que si bien el quechua no es el idioma

El sujeto entrevistado no solo recuerda su vida en voz alta sino que se la cuenta a una persona concreta, con características específicas y en condiciones particulares, que ineludiblemente sirven como pantalla proyectiva de afectos y conflictos personales. En la relación con el entrevistador y a través de él se transfieren aspiraciones y agresiones, y se reviven conflictos y vínculos aprendidos a lo largo de la socialización.²⁶

Pienso en cosas como estas mientras, días después de la entrevista, voy a despedirme de María, antes de emprender el regreso hacia Lima. Es una noche especialmente fría incluso para fines de julio en Pampas, que está a más de 3.260 metros de altitud. Después de una corta conversación, matizada con las habituales expresiones del deseo de volvernos a encontrar, sea en Lima u otra vez en Pampas, la señora María nota que no llevo cubierta la cabeza a pesar del frío que hace, y le pide a su hija ir en busca de cierto gorro de lana que ella ha tejido. Una vez que ambas me lo entregan, me siento ruborizado por el gesto, y reacciono agradeciéndole a María y diciéndole que devolverle el gorro y las atenciones sería una buena razón para volvernos a encontrar. Me cubro la cabeza y la señora confirma que el gorro me queda bien. Me dice que está contenta porque ya no viajaré con frío —mi viaje es en la madrugada—, y mientras regreso al hotel, tengo la fantasía de que ella ha tejido el gorro para su hijo, cuando él estaba vivo, y que no logró entregárselo pues, antes de que pudiera hacerlo, fue asesinado.

Que existe la esperanza de que María concluya el duelo que parece atravesar su vida en el momento de la entrevista nos lo muestra el sueño de Marisa, familiar de otra víctima de la violencia. Ella es hermana de un desaparecido cuyos

materno de María, ella lo maneja muy bien, con mucha fluidez, desde niña, por haberlo hablado con parientes y trabajadores de su familia.

26. STAHR, Marga. «Cuestiones metodológicas de la historia oral». Comunicación presentada al «Seminario sobre historia oral» organizado por el Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Goethe. Documento no publicado, sin indicación de fecha. Fotocopia existente en la Biblioteca de Ciencias Sociales de la PUCP.

restos finalmente se encontraron y fueron enterrados en forma simbólica. Luego del funeral, Marisa sueña lo siguiente:

Soñé que los dos estábamos bailando agarrados de la mano... me dijo que se iba... yo le dije: «No te vayas, quiero irme contigo», pero él me dijo: «¿Y con quién se va a quedar mi mamá?». Yo le dije: «Está bien, me quedo».²⁷

Apuntes sobre las funciones del sueño en los Andes surcentrales

El sueño recurrente de la señora María no solo nos permite recordar las heridas que han dejado los años de violencia vividos en la sierra peruana entre 1980 y 2000 —y de este modo dejar de negar esta dura realidad al abordar una experiencia tan centrada en la vida del ser humano como los sueños—, sino también ilustrar la presencia en los Andes de una visión más individualizada, más cercana a la urbana-occidental, de concebir la experiencia onírica.²⁸ Ello, a la vez, nos permitirá cuidarnos de hacer generalizaciones inadecuadas acerca de las funciones del sueño en los Andes, como si estas se hubieran podido mantener inalteradas con el correr de los siglos a pesar del contacto con las culturas dominantes. En una ciudad intermedia como Pampas, es esperable que las personas que cuentan con una formación más estandarizada y no tienen una procedencia campesina, como es el caso de la señora María —profesora titulada—, tengan una visión del sueño marcada por las concepciones modernas. Para María, el sueño recurrente con su hijo le habla de su propio dolor, de su duelo en pleno proceso, de su estado particular. El sueño está cumpliendo una función expresiva y, en términos

27. LORIEF DE F., Juana Luisa, Gloria LUNA, María del Carmen RAFFO y Pilar RAFFO. «Un dolor que no desaparece. Los duelos especiales». En Ruth Kristal de Burstein, Martha Stornaiuolo y María del Carmen Raffo (eds.). *Desplegando alas, abriendo caminos. Sobre las huellas de la violencia*. Lima: Centro de Atención Psicosocial, 2003, p. 24.

28. Estoy pensando sobre todo en los lectores de este trabajo, inmersos en un mundo intelectual, occidental y urbano.

psicológicos, la está ayudando a tramitar la rabia, el dolor, la angustia y la culpa por la muerte del hijo. Por lo menos racionalmente, María no toma las palabras con que su hijo la consuela en el sueño —«Ya voy a venir. Estoy contigo»— como un presagio de que pronto se va a encontrar con él en el mundo de los muertos, como un anuncio de su propia muerte, lo que podría resultar esperable desde un punto de vista marcado por lo mágico-religioso. Ella, simplemente, concluye el relato diciendo: «Ay, le digo que es triste, pero estoy todavía pues...», con lo cual nos habla, sin poder terminar la frase, de su momento particular de duelo. El sueño le habla y nos habla centralmente de su estado interno, a pesar de todas las conexiones que podamos establecer con los años de violencia que ha sufrido Pampas y, junto con esta ciudad, la sierra surcentral y sureña en su conjunto.

La señora María no titubea en calificar de supersticiones las creencias sobre los sueños como predictores del porvenir; para ella, están al mismo nivel que los augurios relacionados con ciertos animales y tipos humanos:

Porjemplo cuando un ave pasa ahí, un cernícalo pasa, cuando uno está por decir en cualquier sitio, ¿no?, dice que trae la buena suerte [...]. Después, cuando te encuentras con un jorobadito, en la calle ¿no?, tonces dicen: «Ah, no. Nos hemos encontrado con un jorobadito, vamos a tener buena suerte. Vamos a conseguir, ¿no?, lo que estamos persiguiendo». Así es [ríe].

Ella termina sus comentarios sobre estas «supersticiones» de su pueblo con una risa de simpatía, pero a la vez de distancia. En la misma categoría inscribe las creencias acerca del significado que tienen ciertos símbolos oníricos en Pampas:

Hay bastantes supersticiones aquí más que todo sobre el sueño. Si uno ha soñado porjemplo dice una culebra, es mala suerte. Si uno ha soñado el sapo, creen que alguien te está haciendo el daño. Que tienes que cuidarte. Si tú sueñas por decir una cantidad de peces, vas a tener plata. Maíz, trigo, también, dicen que vas a tener plata. Y si sueñas que estás caminando por los charcos, de noche, es mal augurio, o sea vas a denfermarte o vas a tener alguna desgracia o va a morir alguna persona de su familia, pue, ¿no? Así hay muchas supersticiones

más que nada en base a los sueños. Mucho se rigen por eso, porque a veces coincide, ¿no?

Coincidencias que no son tales para una persona como Benjamina, quien utiliza sus sueños como medios seguros y certeros para predecir lo que le va a suceder. Ella dice:

[Y]o, parece mentira, creo en mis sueños. Lo mínimo lo descifro, pienso bonito. Porjemplo, a mi hijo a veces digo: «Dios mío, este ¿cómo estará en su trabajo? ¿Estará bien? ¿Estará mal? ¿Cómo estará?». Y a veces a uno de mis hijos sueño bien arregladito, bien al terno, bien a la corbata, y digo: «Este está bien». Y verdad. Pero cuando está alicaído, está así medio desvestido, desmantelado así: «Algo le está pasando a este; Dios mío, estará sin plata o algún problema tendrá», y dicho y hecho, también pasa eso. Yo confirmo mis sueños. Solita, sin que nadie me diga, ya yo estoy adivinando.

Cuando le pregunto quién le ha enseñado a interpretar sus sueños, la señora Benjamina me responde que es una capacidad que ha desarrollado sola, leyendo un libro sobre el tema, y después de varias lecturas, «solito ya» salía el significado.²⁹ «Y no sé, tengo un quinto sentido creo. Yo ya lo presiento alguna cosita, y me pasa o llego a saber que algo ha pasado, pero presiento», concluye. Un ejemplo que ella nos brinda, sin embargo, nos permite confirmar que el código que utiliza para interpretar sus experiencias oníricas no es absolutamente personal, ni dictado necesariamente por los libros ni por el «quinto sentido» que ella afirma tener. Cuando en su sueño aparece barro, ella afirma que es seguro que se va a enfermar:

29. Gonzalo Portocarrero menciona diversos libros populares dedicados a la interpretación de sueños, publicados en el Perú; entre ellos tenemos *El verdadero libro de los sueños*. Lima: Mercurio; *Enciclopedia de los sueños de Zandrox*. Lima; *Explicación de los sueños*. Lima; *Los sueños y su significado*. Lima: Ed. Int. Véase PORTOCARRERO, Gonzalo. «La realidad de los deseos». En Gonzalo Portocarrero. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR-Casa de Estudios del Socialismo, 1993, p. 153. Una importante limitación que tuve al preparar este ensayo fue la ausencia de estudios acerca del lugar que ocupan los sueños en la cultura popular de las principales ciudades del Perú.

[P]ara enfermarme, yo sueño barro. Estoy caminando donde el barro y a veces se me pierde el zapato [...]. En lo que estoy caminando en la calle, me doy cuenta de que no tengo el zapato. ¿Y qué ha pasao con mi zapato? Busco, busco, ya no encuentro. Estoy... me embarro con el barro sucio y digo, pues, al despertar: «Dios mío, fijo que me voy a enfermar». Y me enfermo.

¿Mera sugestión? Tendría que serlo de carácter colectivo, porque buena parte de mis entrevistados en Pampas han coincidido en afirmar que la presencia de barro en los sueños anuncia una pronta enfermedad. Así lo hace, por ejemplo, el señor Julio Leiva Menéndez, empleado de una dependencia pública e hijo de agricultores:

Porjemplo si sueñas barro o barro o criatura o uno se está embarrando con su excremento, dicen es para enfermarse. El barro también es para enfermarse. La criatura también es para enfermarse.

Otro sueño «fijo» de la señora Benjamina es el del burro, que, junto con el de pescados, le anuncia que pronto tendrá dinero:

Porjemplo, pa' tener plata yo sueño pescado, pescado o si no unos burros con sus cargas de maíz. Y digo: «Dios mío, ¿que será?», y verdad, siempre me resulta eso. Una platita de alguien, alguien que me debe o alguien, uno de mis hijos me regala, o saco mi sueldo. Pa' eso sueño yo eso.

La imagen del burro como símbolo onírico de pronta recepción de dinero es compartida por la señora Eduviges, quien por el hecho de tener una surtida bodega en Pampas, debe de estar muy preocupada por el tema de los pagos y los cobros. Ella cuenta al respecto:

[Y]o puedo decirte que mi sueño a veces por decir sueño con un burrito [...] que está cargado y veo que hay culebras, al día siguiente tengo platita, alguien me paga, o alguna cuentita [...], o tengo buena ventita en mi negocio, o alguna cosechita que hemos tenido le vendemos en buen precio... Ese sueño es para mí eso.

Otra creencia onírica de la señora Eduviges se relaciona con las manchas de sangre, entendidas como presagio de robo inminente:

La sangre, porjemplo, yo la sangre bastante sueño para enfermarme o pa' que se enfermen mis niños, mi familia, así. Pero cuando veo la sangre una manchita en la planta de mi mano así, para que alguien me robe algo. No sé, algo así, ¿no? A mí misma lo que me pasa ya le estoy contando, pero no sé cómo otras personas lo interpretan.

Eduviges se muestra un poco insegura al precisar el significado de este símbolo onírico, pero otras personas de Pampas coincidieron con ella. Y no solo eso: entre los migrantes de la sierra surcentral que entrevisté en Lima sobre el tema, encontré el mismo significado para las manchas de sangre. Dina Gutiérrez, migrante ayacuchana natural de Paico (Sucre) y residente en Lima, ha tenido una experiencia reveladora al respecto:

Bueno, yo... también una vez soñé con sangre. [...] Yo soñé sangre, que un chiquito estaba parado. Entonces eso ha sido cuando yo he estado viviendo allá en Huánuco. Que estábamos cuidando trucha, entonces tuve un sueño así... En mi sueño decía..., y tenía temor porque vivíamos en un sitio descampado que éramos solitos. Entonces yo agarré y dije que qué está pasando. Un chiquito me dice como diciendo «Levántate», y me coge, pues, en su mano, sangre, así, alza la mano y yo digo: «¿Qué cosa es eso?». Pero sí tenía un significado, porque en ese ratito nosotros tábamos en un peligro. Tonces me desperté y mi cuñado llama, pues, se levanta a ver las truchas, a veces se meten ladrones a robar. Tonces mi cuñado se va y le llama, pues, a mi esposo: «Víctor, Víctor, ven, ven», le dice. Y o sea yo dije: «Algo va a pasar. Porque soñé el sangre. Algo ha pasado». Y de verdad estábamos en peligro porque se había metido un ladrón robando ganado.³⁰

30. En Tupe, localidad de Yauyos, en la sierra de Lima, soñar con sangre también indica pérdida o robo. DELGADO DE THAYS, Carmen. *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Serie Tesis Antropológicas 2. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965, p. 283.

De manera que el código que usa la señora Benjamina para «descifrar hasta el mínimo» de sus sueños no es un hallazgo personal, al que ella haya podido acceder exclusivamente a partir de la lectura repetida de un libro. Se trata de un código cultural, compartido no solo por miembros de la propia comunidad de Pampas sino, también, por los migrantes de otras zonas de la sierra sureña y surcentral residentes en Lima. Un código en el que a distintos símbolos oníricos corresponden diferentes consecuencias en la vida de la vigilia; un sistema de predicción a través de los sueños o, en palabras más complejas, un sistema *oniromántico*. Ya el lingüista Bruce Mannheim había demostrado la vigencia de un «léxico» similar para la comunidad cuzqueña de Lluthu, en Andahuaylillas, Cuzco, en un trabajo destinado a explorar, desde un punto de vista semiótico, la discontinuidad que existe entre el código de interpretación de sueños reportado por los cronistas y el código contemporáneo descrito por el autor.³¹

Sin embargo, este código no tiene todas las respuestas para las infinitas posibilidades que el mundo onírico le ofrece al soñante. Puede ser útil observar qué hace el soñante andino convencido de la validez de este sistema —como es el caso de la señora Benjamina— en caso de incertidumbre:

Yo tengo un hijo que está en Huancayo. Y todavía no es casado; así, solamente convive. Su familia de la chica, que se llama Lizbeth, habían venido acá; su mamá, su papá, sus hermanas, sus hermanos, y se iba a realizar el matrimonio. En eso se pierde mi hijo. Estaba bien arregladito, pero se ha perdido, y a uno de sus primos le digo: «Oy, ¿dónde se ha ido el Ramiro?». Y me dice: «Yo le he hablado sobre su matrimonio y me ha dicho: “Estas cosas no me convienen. Me voy”, y se ha ido para el cerro y no aparece». Y la familia de la muchacha estaba que rechinaban. Y decían: «Tendrá que darnos una explicación. Esperaremos en cualquier tiempo. Llegará, volverá, pero que nos dé la explicación». Estaban esperando. En eso despierto yo. [...] Estaba pensativa. No sé hasta

31. MANNHEIM, Bruce. Ob. cit., pp. 132-153.

ahora no com... no me convence ese sueño. Algo debe pasar. Digo: «¿Se casará o no se casará?». [...] Y no sé para qué he soñado eso.

Para que he soñado eso parece ser la pregunta clave que, al momento de iniciar su reflexión acerca del sueño, se plantean las mujeres y hombres andinos que comparten este código de interpretación. El *para qué* nos está hablando de una consecuencia, de algo que va a suceder a partir de la experiencia onírica. La pregunta surge de la convicción de que el sueño anuncia algo, tiene una función predictiva. En mis entrevistas, he escuchado con mucha frecuencia frases de finalidad formadas con la preposición *para* al hablar sobre los sueños: «El barro también es *para* enfermarse», «Porjemplo, la vaca sueñas, es *para* que tú te enfermes», «Las flores, *para* ahijados sueño», «[Soñar con chanchos] es *para* retraso». La interrogante no es *por qué* la persona ha tenido determinada experiencia onírica, dado que no estamos ante una preocupación sobre las razones y motivaciones individuales que subyacen a ella —tal como sucede en el caso de la señora María y sus sueños recurrentes con el hijo muerto—. La pregunta típica una vez producido el sueño es, desde este punto de vista, *para qué* el soñante ha tenido esa experiencia, qué es lo que está por venir, qué hechos son aquellos que el sueño está prefigurando. Lo resume muy bien la siguiente declaración de Ana María, uno de cuyos sueños abordaremos con mayor detalle posteriormente:

[L]os sueños siempre te avisa. Y yo ya más o menos sé qué sueños son buenos, qué sueños son malos. Entonces ya yo me agarro a esos sueños. Sí. Es muy bueno también cuando tengo algún problema...

Esta función de aviso que cumplen los sueños tiene como una consecuencia nada desdeñable el permitirle al soñante prepararse ante los sucesos «anunciados» durante la noche. Así, no resulta raro que Ana María afirme que se «agarra» de sus sueños: estos son a la vez alarma y señuelo, pero también una suerte de sostén frente a los constantes cambios que da la vida. Jéssica, joven empleada en un hotel de Pampas, también reconoce esta importante oportunidad de previsión

que brinda la experiencia onírica. Al abordar el símbolo de las subidas y las bajadas en los sueños, ella afirma lo siguiente:

[S]oñar porjemplo cuando uno está subiendo es porque va a hacer algo, le va a venir buenas noticias, algo. Jemplo cuando estás soñando bajando, ya pes te va a ir mal, tienes que ya prepararte, ¿no?, por lo que te va a venir. Puedes bajar económicamente, puedes pelearte con tu enamorada... ¿Qué, pues? En tu trabajo puede ocurrir algunos percances...

Mannheim registra que en Andahuaylillas la cobertura de esta función predictora de los sueños se restringe al día siguiente.³² Esta limitación temporal es muy rara. En Pampas, y entre los migrantes entrevistados en Lima, el evento anunciado por el sueño puede demorar en concretarse desde más de un día hasta varios años. Por ejemplo, el señor Marcial relaciona un sueño suyo con la muerte de su madre, acaecida días después de producido el «anuncio»:

Antes de que muera mi mamá, la soñé a mi madre yo. La soñé. Y, pues, a *los dos días, a los tres días*, me llaman por teléfono que mamá ha muerto, ¿no?

Por su parte, la señora Rosa Chávez ha tenido un sueño que, desde su punto de vista, le ha anunciado la muerte de su hijo con tres años de anticipación.

Faltando tres años, más o menos, para que fallezca mi hijo, el que le conté que amaneció muerto, yo soñé: con mi hijo estábamos yendo por un camino ancho. Los dos nos íbamos...

De manera que la función anticipatoria o predictora del sueño puede tener en Pampas una cobertura amplia: el soñante podrá tardar en comprender *para qué* ha aparecido en su sueño determinado símbolo onírico, pero tarde o temprano terminará entendiéndolo. La señora Benjamina no se pregunta, por ejemplo, por las motivaciones personales que tiene para soñar con que su hijo huye del

32. *Ibid.*, pp. 144-145.

compromiso con su actual conviviente; dentro de unos años, cuando en la vida de la pareja se produzca un hito que ella pueda relacionar con su sueño, Benjamina entenderá *para qué* ha soñado esto.

Pero esta no es la única función, ni la principal, que tiene el sueño para aquellos hombres y mujeres de Pampas que no comparten con la señora María una visión más «moderna» o individualizada de la experiencia onírica. Regresemos al sueño de Rosa y recordemos a la simpática visitante a la que ella termina salvando de un pozo de agua que se la quiere tragar. Días después, la soñante se da cuenta de que el sueño tenía que ver con la Virgen: *Mamacha kasqa*, concluye en su relato quechua; 'Había sido la Virgencita', nos dice, usando el verbo *kay* 'ser' flexionado con el sufijo *-sqa*, empleado en el quechua, entre otras funciones, para marcar aquel conocimiento que se obtiene de manera inesperada y sorpresiva, como en este caso sucede con la identidad de la visitante. El sueño parece ser para Rosa una ventana hacia un mundo distinto del actual, pero no en un sentido psicológico, interno, individual, sino principalmente religioso. La experiencia onírica parece constituir un espacio privilegiado para recibir «visitas» o mensajes del mundo sagrado y, como veremos en el ejemplo siguiente, también del mundo de los muertos.

Ana María es una alegre mujer de cuarenta años, madre de varios hijos, que trabaja como cocinera y administradora en un céntrico restaurante de Pampas. He tardado en lograr la entrevista con ella porque en Pampas es época de Santiago, la celebración de la herranza, y Ana María ha estado de fiesta en fiesta. Hace dos años, cuando atravesó una grave crisis, no se hubiera imaginado su estado actual. Su esposo la abandonó dejándola sola con los chicos, ella no tenía un trabajo estable, y de sus familiares más cercanos, solo contaba con una hermana que había migrado a la Argentina, con quien no mantenía un contacto muy fluido, entre otras razones, porque Ana María no tenía teléfono y desconocía el número telefónico de su hermana. A falta de canales físicos, decidió comunicarse con el retrato de su madre, que tenía colgado sobre la cabecera de su cama:

Le digo: «Mamita, ¿por qué tanto me has olvidado, pue? Debes ya ayudarme, ¿no?, que yo estoy sola. [...] Hazme encontrar con mi hermana, pue, de donde está ahí yo quisiera saber de ella [...]; yo no sé dónde está, cómo está. Y ella me va a solucionar este mi problema, mamita, pues. Tú tienes que solucionarlo como mamá».

Ana María lloró copiosamente después de pedirle ayuda a su madre y a los dos días soñó con ella: «Me estaba cariciando que me dijo que no llore, que todo va a tener solución. Y no pasó ocho días que me llamó mi hermana», refiere. Pero en ese octavo día, Ana María se encontraba trabajando y la comunicación con la Argentina no llegó a concretarse. Después de muchas peripecias, ambas hermanas pudieron hablar. La hermana de Ana María estaba desconsolada. «¿Y por qué ahora me has buscado?», le preguntó Ana María. La respuesta la dejó asombrada: «A papá y a mamá le he soñado bien feo y ya dije que algo te ha pasado». Fue entonces que Ana María empezó a «creer» en lo que significaba para ella soñar con su madre:

Así me hizo encontrar, y a los cinco días mi hermana me estaba dando mi giro, de allá. Y para el promoción de mi hijo, para la práctica de mi hija, también me mandó; para diciembre también. Pa' febrero también me mandó. Pa' mensual me ha mandado plata. Sí, bien bueno su sueño de mi mamá.

Pilar ha tenido experiencias similares a la de Rosa, también con la Virgen, aunque en este caso se trata de la Virgen del Rosario, patrona de Chacabamba, un distrito cercano a Pampas del que ella proviene. En una ocasión, ella soñó que estaba pasando frente a la casa de su tía Juana, quien estaba «más bonita de lo que es», «con su pelito suelto». En el sueño, un grupo de obreros estaba construyendo el segundo piso de la casa de la tía, ubicada en una calle céntrica de Pampas. La tía llamó a Pilar para decirle: «Estoy haciendo construir el segundo piso para ti, Pilarcita. Esto va a ser para ti, pero tú vaya juntando tu dinero, porque esto yo te voy a vender». Como Pilar ya contaba con «antecedentes» de haber tenido sueños anticipatorios, empezó a juntar su «dinerito» y a «jugar juntas», y así logró comprar

su actual casa, construida efectivamente junto a la de su tía Juana, quien se la ofreció meses después del sueño sin tener conocimiento de él:

Yo en la tercera vez que vino [la tía Juana para ofrecer parte de la casa en venta], yo le comenté, ¿no? Incluso mi tía todavía se puso a llorar porque yo creo que ella también cree mucho en la Virgen del Rosario.

El siguiente extracto del diálogo que sostuve con Pilar después del relato de este sueño confirma que esta experiencia ha constituido, en su opinión, un anuncio muy preciso acerca de lo que debía hacer para conseguir una vivienda; es decir, el sueño ha tenido una función oracular.³³

P. Pero ya para esto antes que lo compre, mucho antes, dos años atrás, [la tía Juana-Virgen] me dijo que juntara mi dinero, que esto iba a ser para mí.

E. Eso en tu sueño...

P. Sí, sí, sí [ríe].

De manera que otra función importante del sueño en el mundo andino es el constituir un espacio privilegiado de comunicación con la esfera de lo divino y con los seres queridos que han muerto. La posibilidad de intervención de los «seres del más allá» a través del sueño abre funciones secundarias insospechadas, que a primera vista podrían resultar muy extrañas para el observador externo, como me sucedió a mí con el siguiente relato de la misma soñante, Pilar, que nos habla de la extirpación simbólica de un bebedizo a través de la experiencia onírica.

[C]uando yo tenía este... 17 años, una señora este... parece que, no sé, algo que le habré caído mal. Pero en sí no le he dado ningún motivo. Bueno, tenía una vecina. Ella me llamó, ¿no? «¿Un ratito, un momentito puedes pasar? Quiero que me indiques cómo puedo combinar mi lanita para tejer». Entonces, yo me acerqué porque estaba apurada. Mi mamá me había enviado por algo y estaba

33. P señala los turnos de Pilar; E marca la intervención del entrevistador.

apurada y rápido le dije: «¿Sabes qué, señora? No puede... este, no va a dar. Estas lanas son muy oscuras y te va a salir mal el tejido, la chompa». Entonces, ahí sacó un vaso de agua su hija y me dijeron que era agua de remedio, era una agüita de remedio para el hígado, los riñones, en fin, que estaban tomando ellas y que me estaban compartiendo. Entonces, yo me las tomé, ¿no? En presencia de ellas yo me las tomé y en seguida me fui, pues, a cumplir el encargo de mi mami y yo me olvidé. La verdá que ya con los quehaceres me olvidé ya de lo que tomé. Ni le comenté ni a mi mami... a nadie absolutamente.

Luego, esa noche estaba de mayordoma [de la fiesta de la Virgen del Rosario], recuerdo, Luisa creo, Luisa Gómez Sacca con su hermano. Esa noche Luisa se presentó, ¿no? Así con su cabellito amarrado como la Virgen, bien linda, o sea más linda de lo que es ella, ¿no? Y yo para aquel entonces me había encontrado una bolsa de caramelo en mis sueños. Y rápido abrí la bolsa de caramelo y saqué dos caramelos y me las puse en la boca para chuparlas y el resto decía: «Esta bolsa de caramelo lo voy a llevar para mi mamá», ¿no? Porque a ella le encanta hasta ahora también el dulce. Y en eso se presenta ella, tan linda Luisa, y me dice: «¡Cómo es posible!», me dice. «Este caramelo que te ha invitado...», o sea con nombres ¿no?, «fulana de tal (efectivamente la persona que me había invitado) están podridas; tú no puedes comerlas». Y no sé cómo así la señorita Luisa agarra de mi boca, los sacó los dos caramelos. La bolsa de caramelo... estaba yo en un lugar donde había casas de teja y lo botó encima, al techo lo botó. Yo me quedé triste todavía: «¿Cómo si realmente cuando me iba a llevar esos caramelos, esos dulces, ¿no?, me ha quitado?», yo decía. Y me dijo: «Nunca recibas estas cosas porque te va a hacer daño».

Pasó el tiempo, y Pilar pudo confirmar, a través de los comentarios de una amiga, que efectivamente la vecina le había dado a tomar un líquido dañino, con el fin de que se enfermara y no siguiera sus estudios. La soñante concluye:

○ sea es algo algo real, ¿no?, algo que no es, pues, una anécdota ni solo un sueño, ¿no? Pero ese sueño por eso yo dije: «Yo sé que la Virgen del Rosario es la que realmente me ha librado». De repente cualquier brebaje, qué se yo, me habría dado.

Lo que yo como entrevistador no podía entender en el momento en que escuché el sueño era cómo así la Virgen-Luisa había librado a Pilar del brebaje, si lo único que sucede en la experiencia onírica es que a la soñante, protagonista de su propio sueño, se le arrebatara una bolsa de caramelos que le habían regalado y se le sacan unos dulces de la boca. En mi mente faltaba algo para completar el relato hasta llegar a la cura: por ejemplo, que a la mañana siguiente, Pilar hubiera decidido tomar un antídoto contra el «agüita de remedio» que con malas artes le habían invitado sus vecinas; que días después fuera a visitar a un médico que comprobara las sospechas de daño y recetara algún medicamento... No comprendía, dado lo extraño que resultaba para mí, que era en el marco del sueño mismo que se había realizado toda la intervención necesaria: simbólicamente, pero de manera crucial *también físicamente*, la Virgen-Luisa había retirado del cuerpo de Pilar los caramelos, y a través de esa acción, piensa Pilar, el bebedizo había sido neutralizado. De otro modo, ella no lo consideraría un milagro. De esta manera, Pilar parece pensar que durante la experiencia del sueño, la mente y el cuerpo se encuentran en un contacto privilegiado, especialmente propicio para una intervención terapéutica sobrenatural.³⁴

Si tomamos en conjunto los tres relatos de sueños que hablan de la «visita» de la Virgen María, notamos que la imagen sagrada no aparece como tal sino siempre con la figura de una conocida o familiar que es objeto de aprecio por parte de la soñante: en el caso de Rosa, se trata de una señora «simpática», que se parecía a su cuñada, «con sus aretes largos» «*kuyaychallapaq llipipichkan*»: 'brillando

34. Inevitable recordar, en este punto, las intervenciones sanatorias experimentadas en sueños por los seguidores de Esculapio en la antigua Grecia. Eric Dodds brinda un ejemplo de ello: «Leemos en los documentos de Epidauro, de un hombre que se quedó dormido de día fuera del templo; una de las serpientes mansas del dios vino y le lamió un dedo del pie que tenía enfermo; el hombre despertó "curado" y declaró que había soñado que un joven de hermoso parecer le vendaba el dedo». DODDS, E. R. «Esquema onírico y esquema cultural». En E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 113-114.

hermosísimos'; Pilar, por su parte, considera que la Virgen se le ha presentado primero adoptando la figura de su querida tía Juana, pero «más bonita de lo que es ella», «con su pelito suelto», y en la versión quechua, de manera más expresiva: «llumpa llumpa, buenamoza, tuki tuki chukchanpas kachaykusqa» ('linda, linda, buenamoza, su pelo hermosamente suelto estaba'); por último, en el sueño de la extirpación simbólica del bebedizo, la imagen elegida para representar a la Virgen del Rosario es la de Luisa, precisamente la mayordoma de ese entonces, «con su cabellito amarrado como la Virgen, bien linda, o sea más linda de lo que es ella». La Virgen toma la apariencia de una figura femenina cercana, querida y admirada. Podemos identificar aquí un esquema cultural onírico en el sentido en que lo define Eric Dodds; es decir, «ciertos tipos de estructura onírica que dependen de un esquema de creencia socialmente transmitido, y que dejan de darse cuando dejan de ser vigentes dichas creencias». ³⁵ La idea de que la Virgen se presenta en los sueños de tipo oracular como una mujer de aspecto «lindo», conocida por la soñante, se muestra como una constante en los relatos andinos, por lo menos los proporcionados por mujeres. ³⁶

En qué medida debemos considerar la función oracular del sueño como una concepción específicamente andina es una pregunta que con toda legitimidad nos podríamos plantear si tomamos en cuenta que en la mayor parte de culturas no modernas, incluso occidentales, el sueño ha tenido este mismo valor. Recordemos, por ejemplo, que para la antigüedad griega, Dodds ha planteado la necesidad

35. DODDS, E. R. Ob. cit., p. 104.

36. Es llamativo que ninguno de los hombres entrevistados relatará sueños oraculares protagonizados por la Virgen. En qué medida estamos ante un esquema cultural propio del discurso femenino andino es una pregunta que excede las posibilidades de este ensayo y que habría que confirmar a través de estudios específicos. Bruce Mannheim reporta que la estudiosa Christine Greenway ha encontrado que, en las historias de vida de las mujeres del sur andino, los relatos de sueños se usan en el discurso para introducir hechos especialmente significativos. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua». *Etnofoor* IV, 2, 1991, p. 68, nota 1.

de distinguir un sueño simbólico, que reclama una interpretación a manera de acertijo, equiparable al sueño andino de función predictiva; un sueño llamado *hórama* o «visión», que constituye la representación previa de un acontecimiento futuro, y un sueño «crematístico» u oracular, aquel que se da cuando en el sueño el padre del soñante, alguna autoridad o incluso un dios revela lo que sucederá o no, lo que debe o no hacerse. Debemos recordar que la literatura antigua está llena de este tipo de sueños «enviados por los dioses», desde la mitología egipcia, pasando por la griega, hasta los relatos bíblicos.

Así, podríamos pensar, con todo derecho, que esta función del sueño no constituye, necesariamente, un elemento del legado andino en Pampas, sino que, tal vez, formó parte de las concepciones traídas por los españoles, cuya cultura estaba marcada, como nos ha enseñado la historia, por diversos rasgos paganos precristianos,³⁷ uno de los cuales bien puede haber sido esta particular manera de concebir la experiencia onírica. Recordemos, por ejemplo, los sueños de Santa Rosa, como una muestra de que la cultura limeña de fines del siglo XVI e inicios del XVII también consideraba que por lo menos ciertas personas espiritualmente superiores podían tener acceso a «vías regias» de comunicación con lo sagrado a través de lo onírico.

Lamentablemente, nos faltan en este punto referencias acerca de los aspectos irracionales de la cultura urbana de los siglos iniciales de la Colonia, y el ejemplo

37. Como sucede con la figura del apóstol Santiago El Mayor, emparentado con fenómenos naturales como el trueno desde el Evangelio de San Marcos y, de acuerdo con Américo Castro, también con las figuras de Castor y Pólux, los Dioscuros griegos. Esta herencia pagana explica, asimismo, la noción de que existió una especial fraternidad entre Santiago y Jesucristo, idea registrada en las *cartas annua* de los jesuitas entre los indios del Perú en el siglo XVI, pero que los religiosos atribuyen a la influencia del demonio. CASTRO, Américo. «Orígenes de la reacción cristiano-europea: Santiago de Galicia». En Américo Castro. *La realidad histórica de España*. México D. F.: Porrúa, 1966, pp. 326-361; POLIA, Mario. «Presentación de los datos contenidos en los documentos del Archivum Romanum Societatis Iesu». En Mario Polia (ed.). *La cosmovisión religiosa andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 77-187.

de Santa Rosa no constituye un buen argumento para defender el carácter hispánico de esta concepción, justamente porque investigaciones recientes han resalado que, durante el «periodo oscuro» que Rosa pasó en Quives, ella pudo haber recibido importante influencia de la cultura andina de ese entonces, y nada impide pensar que las creencias acerca de los sueños pudieran estar incluidas en ese repertorio.³⁸ Más bien, tenemos sí indicadores del arraigo y antigüedad de esta función del sueño en las concepciones andinas en dos tipos de fuentes: los documentos coloniales y la tradición oral.

Entre las fuentes coloniales, destaca el manuscrito quechua de Huarochirí, considerado como el testimonio más importante sobre la religión andina que nos ha transmitido la época de la dominación española, al haber sido redactado en quechua por un indio «ladino», aunque ya cristianizado, quien firmó el documento como Thomas. Posiblemente miembro de una comunidad indígena, la de los checa de San Damián, él era conocedor de primera mano de las creencias y costumbres andinas que relató con tanta maestría en el «quechua general», aunque mostrando también rasgos de otras variedades quechuas y del aimara, probablemente su idioma materno.³⁹ Al reportar estos ritos, mitos y leyendas de Huarochirí, Thomas estaba bebiendo de su propia fuente cultural. De allí la importancia de que los sueños aparezcan como el lugar donde se define la lucha entre don Cristóbal Choquecaxa —«indio principal afecto a la religión» católica e informante del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila— y Llocllayhuancupa —huaca venerada por los checa que era «hijo de Pachacámac»—. Como se lee en el capítulo

38. MILLONES, Luis. «Los años oscuros de Santa Rosa de Lima». En Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.). *El umbral de los dioses*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1991, pp. 121-162.

39. TAYLOR, Gerald. «Introducción a la edición de 1987». En Gerald Taylor. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Segunda edición revisada. Lima: IFEA-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, 1999, p. xv. Véanse, además, los documentos citados en la sección «Yupaychaypaqmi. Cosas para valorar», en este mismo capítulo.

21 del manuscrito, Choquecaxa termina siendo vencedor de este arduo combate y, desde entonces, logra vencer a otras huacas veneradas por los indios, incluido el propio Pariacaca, de la misma manera: «en el sueño nomás» («*mosqoyllapipas*»).⁴⁰

En la tradición oral tenemos otra valiosa fuente que muestra el arraigo de esta concepción del sueño en el mundo andino, gracias al valioso relato de vida que entrega, con la ayuda del historiador Pablo Macera, el artesano Jesús Urbano Rojas.⁴¹ Como natural de una zona quechua, en las cercanías de Huanta, e hijo de agricultores, y por su aguda sensibilidad literaria y cultural, el artesano conoce muy bien las tradiciones referidas al cultivo del maíz. En dos de esos relatos podemos confirmar que la tradición oral andina recoge nítidamente la función oracular del sueño.

En el primer cuento, titulado «El maíz y sus mujeres»,⁴² Urbano refiere la historia de un disgusto entre el Urhuay Sara, el maíz macho, y los maíces hembras: el Yana Sara (el maíz hembra negro), el Qillu Sara (el maíz hembra amarillo) y el Almidón Sara (el maíz hembra blanco). En una ocasión, el maíz macho «estaba pretencioso»: le gustaban los tres maíces hembras, pero no quería estar con una sola de ellas, sino con las tres, y disimulaba su interés tratándolas con desdén. Yana Sara tenía «su cabello morado, lila, con las puntas bien negritas que brillaba como el rayo de sol», mientras que Qillu Sara era «toda rubia con su cara como porcelana, los labios bien pintados de amarillo como una *gringa*», y Almidón Sara tenía el cabello «todo blanco». Siendo tan lindas, los maíces hembras no podían entender por qué Urhuay Sara les prodigaba un trato tan displicente:

40. «Chaymanta pachas kanankama wakinnin wakakunaktapas atipaspa hina musquyllapipas ancha achka mitataqsi pariacacaktapas chaopiñamucaktapas atipargan runakunaktari tukuytapas willapayaspa “kaykunaqa supaymi” ñispa» [«Desde entonces hasta hoy (don Cristóbal) ha continuado venciendo a los demás huacas de la misma manera, en sus sueños; muchísimas veces ha vencido también a Pariacaca y Chaupinamca. Y a la gente ha seguido diciendo que éstos son demonios.»] TAYLOR, Gerald. Ob. cit., p. 277: 35.

41. URBANO ROJAS, Jesús y PABLO MACERA. Ob. cit.

42. *Ibid.*, pp. 116-118.

«¿Por qué tú pretencioso no nos haces caso que venimos aquí contigo, siempre bonitas?», le increparon un día. Ante este reclamo, el maíz macho respondió altivamente a cada una de ellas. A Almidón Sara le dijo: «A ti te quieren todos, todos te prueban a ti [...]: eres como una mala mujer»; a Yana Sara le tocó la siguiente respuesta: «Tú eres negra Yana Cullo, un tronco podrido, negro como el carbón», y al maíz amarillo: «A ti te buscan todos los borrachos y así te quieren».

Esta respuesta enfureció a los tres maíces hembras, quienes inmediatamente se quitaron sus trenzas y con ellas amarraron al Urhuay Sara al tallo que lo sostenía, como si estuviera crucificado. Por la noche, las mujeres bajaron al pueblo y llegaron al confesionario con el objetivo de consultar con el cura sobre la actitud del maíz macho. El sacerdote les preguntó quiénes eran y de dónde venían, sorprendido porque antes no había visto en el pueblo a esas tres mujeres tan hermosas. Quiso tocarles el cabello, pero inmediatamente los tres maíces desaparecieron; solo quedó en el piso del confesionario un grano de Almidón Sara. Horas después, el sacristán barrió la iglesia, encontró el grano de maíz y lo llevó a su cuarto. Pensando que nunca había visto un maíz tan bonito, decidió sembrarlo. Pero al día siguiente, el grano de maíz había vuelto al confesionario. Entonces, el sacristán le puso una marca para que si el desplazamiento volviera a suceder, no hubiera dudas acerca de que se trataba del mismo grano. Lo volvió a llevar a su cuarto y a la mañana siguiente, nuevamente encontró el grano de Almidón Sara en el confesionario. Convencido de que se trataba de un milagro, el sacristán persuadió a las monjas de sembrar todas las tierras de sus haciendas y conventos con ese grano, pero el cultivo no dio frutos porque el maíz macho seguía amarrado. Una noche, mediante un sueño, el sacristán pudo saber lo que estaba pasando:

Esa noche soñó y en sus sueños el Almidón Sara le hablaba: «Ustedes nunca me han hecho caso, me pisaban, me comían, al fuego me pusieron. Ya estamos cansadas, nos vamos a ir al barranco, nos vamos a aventar y todo va a terminar».

[...] Y ese año no hubo maíz ni cosecha en todas las *chacras* y haciendas de los conventos de las monjas.

El segundo cuento, titulado «El maíz y el hacendado»,⁴³ narra la historia de un terrateniente que era muy abusivo con sus campesinos porque los obligaba a trabajar sus chacras de manera permanente y exclusiva, sin proporcionarles tiempo alguno para que ellos cultivaran sus propias tierras. Cierta día, «un hombrecito» que trabajaba para el hacendado apareció muy preocupado porque «en su chacra el maíz ya se estaba cayendo de maduro». A escondidas, se fue a cultivarlo. El hacendado se dio cuenta y, enfurecido, ordenó a su caporal y a su mayordomo quemar la chacra del campesino y llevarlo atado a la hacienda. Una vez impuesto un severo castigo, el campesino regresó rápidamente a su chacra, llorando por no tener con qué alimentar a su familia. Pensó: «Aunque sea recogeré algo de maíz quemado». Al entrar a su chacra, observó a unas hormigas que también recogían maíz. Urbano interrumpe el relato para aclarar que las hormigas son muy sabias, porque «saben construir de todo, carreteras y caminos». El campesino no las pisó ni les hizo daño y más bien les dijo: «Coman, pues, hermanitas, de lo poco que hay». En ese instante, desde el conjunto de hormigas, surgió una voz humana que dijo: «No te preocupes, has sido bueno con nosotras; ya verás lo que va a pasarle al hacendado». Pasaron los días y todos los cultivos se empezaron a malograr en las despensas del patrón, porque las hormigas habían llevado por la noche hasta allí gorgojos, hongos y polillas. El maíz se había convertido en polvo, la papa se había hogueado totalmente, o bien se había endurecido como piedra. El hacendado, rabioso, pensó que alguien le había hecho brujería y determinó que el principal candidato era el campesino cuya cosecha él mismo había quemado. Cabalgó acompañado de sus hombres hasta la casa del «hombrecito» para prenderlo y

43. *Ibid.*, pp. 112-114.

«hacerle justicia» en la plaza pública. Pero esa misma noche, relata Urbano, ocurrió lo siguiente:

[C]uando el campesino estaba durmiendo, en sus sueños se le apareció una señora simpática con sus pelos largos igualito que la barba del choclo. «Yo soy el maíz que tu hacendado quemó. ¡Tú me has criado muy bien, me tratabas bien! Ahora vienen por ti para hacerte pegar y matarte. ¡Anda, recoge tus cosas y vete con toda tu gente; tu familia! Déjalo todo que a tu salida vas a encontrar algo para que puedas vivir en otra parte».⁴⁴

Al despertar, el «hombrecito» no lo pensó dos veces y huyó con su familia. En la puerta de su casa encontró un montón de plata y otro de semillas de maíz. El espíritu del maíz también le había advertido en sueños que los maíces lo acompañarían en su viaje y que nunca regresarían a las tierras del hacendado. Cuando el patrón llegó a la vivienda del campesino decidido a «hacer justicia», no encontró a nadie, y desde esa fecha sus tierras nunca más produjeron. No solo fracasaron los sembríos de maíz, nos dice el artesano, sino, también, otros cultivos como la papa, la quinua y el trigo, porque «las plantas se avisan y se pasan la voz entre ellas y todas saben lo que pasa».

Como observamos en ambos relatos, el sueño es el espacio en que se expresan las voces del mundo sagrado; en estas narraciones se trata de la voz del maíz, el principal cultivo en la zona de donde proviene el narrador. Tal como las narraciones de Ana María, Rosa y Pilar, las dos historias presentadas muestran al espacio onírico como el medio ideal tanto para alertar al protagonista acerca de lo que debe hacer para evitar un peligro como para informar al sacristán, en el primer relato, de la verdadera razón que impide que los cultivos se logren. El enraizamiento de la concepción oracular del sueño en la cultura de los Andes parece, pues, evidente, y el hecho de que documentos coloniales de la autoridad

44. *Ibid.*, p. 113.

que tiene el manuscrito quechua de Huarochirí, así como la literatura popular andina, integren de manera tan clara esta concepción junto con personajes sagrados que no forman parte del repertorio occidental —como espíritus de cultivos y representantes hembras y machos de las plantas— parece hablarnos de un origen propiamente indígena de esta noción. Las coincidencias entre esta concepción y las teorías sobre el sueño provenientes de otras latitudes y momentos históricos, como las de ciertos periodos de la antigüedad griega,⁴⁵ no constituyen prueba suficiente de un origen occidental de esta creencia. Las similitudes más bien nos hablan de una tendencia universal distinta de las concepciones modernas del sueño, así como de una complejidad de la cultura andina prehispánica, comparable en este punto del acercamiento a lo irracional con la profunda y refinada cultura griega antigua.

En la última tradición narrada por Urbano, también podemos entrever que el sueño constituye el hito a partir del cual se empieza a echar a andar la dinámica de una justicia «verdadera», el establecimiento de un orden alternativo al injusto escenario en el que surge el relato, ese mundo de patronos abusivos y peones pauperizados y humillados. No hablamos de aquella justicia que quiere imponer el hacendado castigando al «hombrecito», sino de un orden capaz de dar a cada quien exactamente aquello que merece. Visto el asunto desde cierto ángulo, la alternativa podría parecer la venganza: el patrón terminará miserable y al «hombrecito» le sonreirá la fortuna, ya que los cultivos lo seguirán adonde vaya; observadas las cosas de otra forma, parecerían una advertencia simbólica de lo que podría pasar si no se modifica de algún modo una realidad marcada por el abuso y el resentimiento. Así como en términos psicológicos el espacio onírico es territorio liberado para que el inconsciente tramite los deseos y las angustias que resultan inaceptables para el sujeto durante la vigilia, en el campo de lo social

45. DODDS, E. R. Ob. cit., pp. 113-114.

el sueño puede constituir un escenario importante para procesar deseos inaceptables de venganza, pero también para impulsar la búsqueda de una vida distinta. En efecto, a partir del sueño, el pequeño hombre recibe el apoyo del espíritu del cultivo al que dedica todos sus esfuerzos; después de la experiencia onírica, las hormigas, esos animales diminutos pero sabios en construir «carreteras y caminos», le dan su merecido al hacendado llevando a sus despensas toda clase de gorgojos y bichos malsanos. Vemos en acción no solo la creatividad literaria como vehículo para imaginar un orden distinto, una *subversión* del escenario vigente, sino también el sueño como un hito en el que, a través de la voz de lo sagrado, se inicia la posibilidad de este cambio.

Es oportuno recordar, en este punto, uno de los cuentos más famosos que José María Arguedas recogió de la tradición oral del sur andino, «El sueño del pongo». Un personaje en muchos aspectos equivalente al del relato de Urbano, el «pongo» —curiosamente también descrito al inicio como «un hombrecito», pero luego caracterizado casi como un paria, como alguien cuya misma naturaleza humana se podría poner en duda—, sueña con un mundo distinto del que sufre en la vida diaria, en el que sirve a un hacendado que lo humilla cotidianamente, haciéndolo imitar a perros y vizcachas para convertirlo en el hazmerreír de los demás peones de la hacienda. Este segundo «hombrecito» —que, gracias al genio de Arguedas, ha podido trasponer el espacio de la narrativa oral para instalarse en el canon de la literatura peruana—, que es tratado como una inmundicia, martirizado y sacudido «como un trozo de pellejo», interrumpe cierto día en forma inesperada al patrón «a la hora del Ave María», justamente para contarle un sueño:

Padre mío, señor mío, corazón mío —empezó a hablar el hombrecito—. Soñé anoche que habíamos muerto los dos, juntos; juntos habíamos muerto.⁴⁶

46. ARGUEDAS, José María. «El sueño del pongo (cuento quechua)». En *Obras completas*. Vol. I. Lima, Horizonte, 1983, pp. 253.

La narración del pongo empieza por recordarle al abusivo patrón que ambos comparten la misma condición de mortales; en este orden de cosas ya no hay diferencias abismales entre ambos. Patrón y pongo han llegado al cielo, donde aparecen desnudos ante el «gran padre San Francisco». Este, después de examinarlos con ojos sabios y profundos, como «pesando [...] el corazón de cada uno», ordena a un ángel, «el más hermoso», embadurnar el cuerpo del hacendado con «la miel de chancaca más transparente», mientras que otro ángel —uno «viejo, de patas escamosas»— queda encargado de llevar en una lata de gasolina excremento humano y de untar con mierda pestilente el cuerpo del pongo. La tensión se apodera del ambiente de la hacienda y de los espectadores cuando nuestro personaje le cuenta el final del sueño al hacendado:

Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro Gran Padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti ya a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no sé hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: «Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo». El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora: sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.⁴⁷

Arguedas no dice más y el relato se cierra ahí. Santiago López Maguiña y Gonzalo Portocarrero, quienes consideran que nunca como en este cuento es «tan umbilical» el cordón que une a Arguedas con el mundo andino, se plantean la interesante tarea de imaginar qué habrá sucedido en la hacienda después de que el pongo relató su sueño.⁴⁸ Es un ejercicio de literatura-ficción, si cabe la palabra, porque la tradición oral y Arguedas mismo se han propuesto dejar las cosas ahí. Dos escenarios se abren entonces: en el primero, el patrón escucha al

47. *Ibíd.*, p. 257.

48. LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago y GONZALO PORTOCARRERO. Art. cit., pp. 107-113.

pongo, cree en la voz que habla a través del sueño, y se produce un quiebre en su mentalidad feudal. Observa el inminente castigo que le tiene reservado el destino si continúa humillando a sus siervos y se transforma internamente, para terminar tratándolos como trabajadores merecedores de justicia. El injusto orden inicial da paso a la dignidad y a la reparación. En el segundo escenario, el patrón considera como una insolencia el relato del pongo y la realidad no cambia, sino que el conflicto más bien se ahonda. En la vida ultraterrena, a través de la inversión de situaciones que ordena San Francisco, el patrón pasará a ser el humillado y el pongo disfrutará de su venganza «despacio, por mucho tiempo». Pero, en realidad, no sabemos qué pasa. La iniciativa del pongo al relatar su sueño abre una encrucijada: por un lado está, dicen López Maguiña y Portocarrero, el camino del perdón, la reconciliación y la justicia, y por otro, la senda del abuso y la venganza profundizados. Los autores concluyen:

Freud decía que todo sueño escenifica la realización de un deseo. Desde esta perspectiva, el sueño del pongo expresa el anhelo de una venganza. No obstante, no debemos olvidar que el sueño es parte de un relato público y un relato público es, a su vez, un sueño o fantasía colectiva. Entonces podemos concluir que mediante este relato la imaginación de los hombres andinos coloca al pueblo de los patrones frente al dilema de ser justos, evitando el castigo y la inversión de la sociedad, o alternativamente, permanecer en la injusticia propiciando [...] un orden en el cual ellos serán tratados de la misma forma en que ahora tratan a los pongos.⁴⁹

En un país marcado por la marginación y la opresión de importantes sectores de la sociedad, como es el caso de los hombres y mujeres quechuahablantes de la sierra surcentral, mirar el sueño como parte del relato social nos lleva a reconocer su función como espacio de exploración y búsqueda de alternativas distintas

49. *Ibíd.*, p. 113.

para la vida y, a la vez, como medio de consuelo para esos hombres y mujeres ninguneados que padecen diariamente la injusticia y la carencia.

En esta sección también hemos visto que, en los Andes surcentrales, el sueño tiene una función oracular —es decir, de comunicación con el mundo sagrado y con los muertos—, y hemos sugerido que de esta función se puede derivar otra más especializada y extraña a nuestros ojos, que podríamos llamar *terapéutica*, mediante la cual el soñante concibe que se puede librar de males corporales como el envenenamiento o las «malas artes» gracias a la intervención de personajes sagrados como la Virgen. Aunque en mi conjunto de entrevistas solo he encontrado un ejemplo —pero bastante claro— de este último tipo de sueños, el artesano Jesús Urbano nos permite confirmar que no se trata de un caso excepcional. Hablando de la devoción por la Virgen de Cocharcas, nos cuenta lo siguiente acerca de los pobladores de la comunidad de San Francisco de Pujas, en Vilcashuamán, Ayacucho:

Esta *Mamacha Cocharcas* es muy milagrosa y los vecinos de San Francisco de Pujas que está cerquita de su iglesia contaban que cuando ellos estaban enfermos, la Mamacha Cocharcas se les presentaba en sueños y los curaba sin médico ni nada.⁵⁰

También hemos presentado ejemplos que evidencian la función más conocida de los sueños en el mundo andino, aquella que los concibe como medios de predicción o anticipación del porvenir. La cobertura temporal indefinida de los sucesos anticipados por estos sueños contrasta con lo que ha encontrado Mannheim en Andahuaylillas, Cuzco, donde se supone que el sueño permite predecir

50. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACIERA. Ob. cit., p. 100. Una migrante ayacuchana en Lima afirma haber soñado que era agredida en la cara y que por la mañana despertó con una herida en el rostro que no existía el día anterior. En este caso, no estamos ante un sueño precisamente terapéutico, pero el ejemplo sugiere que ella también concibe que durante la experiencia onírica se produce una relación especial entre las cosas de la mente y las del cuerpo, mucho más estrecha que la que existe en la vigilia.

únicamente lo que va a suceder durante el día siguiente. Sobre la riqueza de algunos símbolos que integran el código con el que se interpretan estos últimos sueños, y sobre su posible origen andino, trataré con más detalle en el siguiente capítulo. Finalmente, he resaltado en esta sección el hecho de que algunos hombres y mujeres de Pampas que han tenido una formación más cercana a la que reciben las clases medias y altas de las grandes ciudades del Perú, consideran que el sueño tiene una función centralmente expresiva del estado interno de la persona. Tomar en cuenta la existencia de estas concepciones más «modernas» e individualizadas acerca de las funciones del sueño nos prevendrá de observar la cultura andina como un espacio cerrado al cambio y consistente en estructuras y concepciones inalteradas, inmunes a la influencia de las sucesivas oleadas de contacto con las culturas dominantes. Hay que considerar, a este respecto, que durante las últimas décadas se ha intensificado el tránsito de las poblaciones de las ciudades intermedias de la sierra hacia las urbes mayores tanto de la sierra como de la costa, e incluso hacia el extranjero. Confío en que haber diferenciado algunas de las funciones que puede tener la experiencia onírica para el soñante andino será de utilidad para abordar brevemente, en la siguiente sección, la manera como los hombres y mujeres de los Andes interpretan sus sueños.

Y después del sueño, ¿qué? Unas palabras sobre la interpretación

Para conocer el papel de la experiencia onírica en la vida cotidiana de una comunidad, tan importante como el sueño mismo —y su relato— es la manera como se lo utiliza. Los usos sociales de la experiencia onírica parten de un proceso clave, que es la interpretación, consistente en un conjunto de procedimientos destinados a dotar de significado a un conjunto aparentemente caótico de imágenes y acontecimientos. Es evidente que estos procesos varían de una cultura a otra y conocerlos es importante para lograr una comprensión más integral del fenómeno onírico. En dos importantes trabajos, Bruce Mannheim ha abordado

el problema de la interpretación de los sueños en el mundo andino desde un punto de vista histórico y con un enfoque semiótico.⁵¹ Mannheim compara un escueto listado de imágenes oníricas que aparece en un documento colonial (el *Ritual formulario e institución de curas*, de Juan Pérez Bocanegra, 1631) con los símbolos que se usan contemporáneamente en la provincia de Andahuaylillas, Cuzco, y observa una transformación esencial. Los significados atribuidos a muchos símbolos ya no son los mismos que en el siglo XVII y, por el contrario, varios de estos han cambiado de significante onírico. Un ejemplo de lo primero lo brinda el soñar con «cruzar un puente», que en 1631 significaba ‘separación’, mientras que en 1979, fecha en que Mannheim realizó su trabajo de campo, anunciaba un día afortunado. Ejemplo de lo segundo es el significado ‘pena abrumadora’, que en 1631 era una consecuencia de soñar con lana, mientras que en Andahuaylillas de 1979 lo era de ver en el sueño aguas turbulentas. Mannheim concluye que hay una marcada *resiliencia* histórica que caracteriza al sistema semiótico de interpretación de sueños en los Andes, y que esta característica distingue a este sistema de otros como el ritual y la narración mítica, para los cuales la investigación antropológica ha podido observar una sorprendente continuidad a través de los siglos.

Por qué existe esta notable continuidad en los sistemas semióticos que organizan el ritual andino y el mito mientras que en el sistema de interpretación onírica hay tantos cambios es la pregunta que guía la investigación de Mannheim. Él busca la respuesta en la interfaz entre el conjunto de signos y el sistema interpretativo; es decir, en aquellos procesos que median entre el sueño como sistema de signos y su interpretación. Para abordar el problema, Mannheim diferencia, siguiendo las orientaciones de la semiótica clásica, tres niveles en los

51. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams» y «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua».

que se juega la significación: el semántico, el sintáctico y el pragmático. El primero atañe al significado individual de los elementos que componen un sistema de signos; el segundo, a la relación establecida entre estos elementos una vez combinados en una narrativa; y el tercero, a los vínculos tendidos entre esos signos y sus condiciones de uso en el aquí y ahora de la comunicación y la *performance*. El investigador nota que en el sistema semiótico del ritual, es clave no solo el significado de cada elemento sino, también, su posición respecto del usuario. Pensemos en una mesa curanderil de la sierra norte del Perú:⁵² en el ajuar desplegado por el oficiante, no solo importa la presencia de la cruz, que en su cuatripartición simboliza «las cuatro esquinas del mundo» adonde deberá viajar el chamán (nivel semántico); también será clave la posición de esta respecto a los demás elementos del ritual: en la parte central de la mesa, junto con el sampetro ingerido por el curandero, para equilibrar las diferentes fuerzas en juego (nivel sintáctico), y asimismo su ubicación respecto del oficiante en el momento del uso, para «alumbrarlo» en su viaje y defenderlo de los posibles «contagios» y «ataques» (nivel pragmático). En la narrativa mítica, Mannheim encuentra que las dimensiones sintácticas y semánticas se encuentran fuertemente imbricadas, ya que los signos narrativos ocurren en «secuencias empaquetadas», denominadas *motivos* por otros investigadores.⁵³ Un ejemplo de este tipo de secuencias es la asociación entre la transgresión social —por ejemplo, expulsar de una fiesta a un hombre pobre— y la destrucción subsecuente de un pueblo mediante inundaciones o la petrificación. Así, en un solo «módulo narrativo» se condensan varios elementos en infinidad de historias diseminadas a lo largo y ancho de los Andes, de tal manera que cada nivel ancla al otro y le asegura su lugar y continuidad. De este modo, en el ritual, las dimensiones semántica, pragmática y sintáctica se

52. Ejemplo tomado de POLIA, Mario. «La mesa curanderil y la cosmología andina». *Anthropologica* 13, 1995, pp. 23-53.

53. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua», p. 58.

refuerzan mutuamente y les otorgan fijeza a los signos del sistema, mientras que, en la narrativa mítica, la sintaxis y la semántica de los elementos se apoyan entre sí para asegurar el mismo resultado. Mannheim sostiene que no sucede lo mismo con los signos del sistema de interpretación de los sueños andinos, pues el proceso interpretativo se halla exclusivamente determinado por la dimensión semántica. Este hecho les otorga menos fijeza, y ello puede haber determinado su variabilidad histórica.⁵⁴

Podemos ofrecer un ejemplo de este planteamiento con la ayuda de un sueño muy simple de Jéssica, la joven estudiante de turismo que trabaja como empleada en un pequeño hotel de Pampas. En su sueño, ella miraba un patio sobre el que había maíz tendido. Jéssica recogió el maíz con el ánimo de preparar cancha para sus hermanos. Luego despertó y pensó: «Ah, como hay maíz, voy a tener plata; va a haber entrada en el hotel». Y explica posteriormente: «O sea es una creencia. Y increíblemente a mí sí me ha resultado. Y a muchas personas». Notemos que la interpretación que sucede al sueño se centra en la presencia del maíz. No interesa la relación entre este símbolo onírico y los demás elementos del sueño (nivel sintáctico), sino que la lectura pone entre paréntesis la narración entera para fijarse exclusivamente en uno de los significantes que forman parte del código

54. En «After Dreaming...», Mannheim añade a este factor de inestabilidad otro relacionado con una falta de tradición teórica y exegética en torno a los sueños en el sur andino, a diferencia de otras culturas emparentadas como la de los quichuas ecuatorianos (pp. 63-66). No abordaré este punto aquí, ya que no es central para el tema de la interpretación, sino que lo discutiré en forma breve en el epílogo. Únicamente quiero apuntar que, en el argumento de Mannheim, se debería considerar que la falta de tradición exegética y teórica atañe no solo al ámbito de los sueños sino al conjunto de manifestaciones culturales y sistemas semióticos. De este modo, se podría entender que los sistemas rituales y las narraciones míticas también podrían haberse visto afectados por este mismo factor y, a pesar de ello, sus signos muestran una gran estabilidad. Como vemos, este factor no basta para explicar la *resiliencia* peculiar del sistema semiótico onírico en los Andes y, entonces, debemos entender que el argumento de Mannheim para dar cuenta de este hecho parece centrarse en la combinación de ambos factores: la ausencia de una tradición exegética y teórica, y la restricción de la interpretación de los sueños al nivel semántico, excluyendo de las prácticas interpretativas los niveles sintáctico y pragmático de la significación.

interpretativo andino: *maíz* igual 'buena fortuna', una de las equivalencias más difundidas en los Andes. Jéssica hubiera podido, por ejemplo, relacionar el maíz con la intención que tiene ella en el sueño: dar de comer a sus hermanos; también podría haber tomado en cuenta la extensión del maíz tendido en el patio, hecho en el que pone mucho énfasis a través de la pronunciación, en la que alarga notoriamente la *i* de *tendido*, para representar icónicamente la cantidad de maíz. Su interpretación se restringe solamente al símbolo onírico (*voy a tener plata*) y, en un segundo paso, el significado general se precisa acotándose a las circunstancias específicas de la vida de la soñante: *va a entrar dinero al hotel*. Por eso Mannheim dice que una de las claves de la interpretación de los sueños en los Andes consiste en su *restricción*. Presentamos una explicación más detallada de este proceso en palabras del propio investigador:

The narrative is scanned for individual signs drawn from a conventional lexicon of dream signs. The lexicon supplies a general conventional meaning for each signifier. The general meanings are narrowed into a more specific interpretation by taking individual situational factors into account. The interpretations may have absolutely nothing to do with the manifest content of the narrative apart from the interpreted signs! [La narración es escudriñada con el fin de encontrar signos individuales derivados de un léxico convencional de signos oníricos. El léxico proporciona un significado convencional general para cada significante. Los significados generales se afinan hasta lograr una interpretación más específica tomando en cuenta factores situacionales individuales. Las interpretaciones pueden no tener absolutamente nada que ver con el contenido manifiesto de la narración aparte de los signos interpretados (!) *Traducción mía.*]⁵⁵

De este modo, el autor divide el proceso de interpretación de sueños en los Andes sureños en las siguientes etapas: en primer lugar, la transformación de la experiencia onírica en una narración capaz de ser comprendida por el otro; es lo

55. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», p. 146.

que, en términos freudianos, se conoce como *elaboración secundaria*. En segundo término, la búsqueda en esa narrativa con el fin de encontrar algún símbolo onírico presente en el código manejado. Esta etapa es excluyente en el sentido de que los resultados dejan de lado todo el resto de elementos del relato y solo aíslan aquel que puede ser leído de acuerdo con el código. Por ello, Mannheim habla de una interpretación restrictiva. Finalmente, tenemos la contextualización de la lectura del sueño de acuerdo con las circunstancias específicas de la vida del soñante, para afinar el significado general obtenido en la etapa anterior.⁵⁶ De este modo, Jéssica puede pasar del significado general 'buena fortuna' a la interpretación más precisa *Va a haber entrada en el hotel*.

Buena parte de los relatos de sueños que he recopilado en Pampas y en Lima, así como sus subsecuentes interpretaciones, se avienen muy bien con esta idea de Mannheim, como sucede en el caso de Jéssica. Sin embargo, a partir de la revisión de las funciones del sueño en los Andes surcentrales presentada en el acápite anterior, quisiera mencionar un punto que este autor no enfatiza de manera suficiente, y es la existencia de sueños con función oracular, que por lo menos en Pampas parecen ser tan importantes para la vida de las personas como las experiencias oníricas con función predictiva. Esos sueños oraculares tienen, por lo general, la capacidad de dejar en el soñante una huella más profunda en tanto hitos de la existencia. Encuentro que este tipo de sueños se interpretan de una manera que no pasa por el proceso de restricción descrito por Mannheim.

Tomemos el ejemplo que nos brinda la señora Rosa Chávez y que hemos comentado extensamente en el acápite titulado «Una fiesta memorable». En ese sueño no existe ningún símbolo onírico convencional que anticipe la consecuencia: la aceptación por parte de la soñante de la mayordomía de la fiesta patronal. Más bien, la señora Rosa ha tenido una visión global del sueño al momento de

56. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», pp. 147-149.

rezarle a la Virgen, y al ver a la imagen «tan linda», se ha percatado de quién era realmente la visitante de sus sueños. No hay aquí una reducción de los elementos de la narrativa a un solo símbolo que se interprete de acuerdo con un código preestablecido. Observamos, más bien, una comprensión *integral* del sueño que conduce a la decisión de asumir la mayordomía. Esta comprensión, despertada por la visión concreta del rostro de la Virgen, se inscribe en el orden de la revelación e implica una serie de procedimientos analógicos en virtud de los cuales la visitante es concebida como María, el pozo es entendido como un peligro o amenaza a la fiesta principal del pueblo, y el acto de salvación que la soñante protagoniza es interpretado como una pauta de lo que ella tiene que hacer en la vigilia: tomar a la Virgen de las manos (asumir la mayordomía) para salvarla del peligro de que la tradición se muera. Se trata, en este caso, de una reformulación analógica del sueño, de una traducción del relato entero en función de los avatares de la vida cotidiana. Rosa está considerando la narrativa completa, toma en cuenta las relaciones entre los elementos que conforman el relato, y los signos que aparecen en el sueño no cobran significado en virtud de un código preestablecido sino a partir de sus vínculos con el conjunto en virtud de la acción iluminadora de la oración ante el rostro de la Virgen, en el que Rosa ve el significado de su experiencia onírica.

Consideremos ahora el ejemplo que nos brinda Ana María, comentado en el acápite «Apuntes sobre las funciones del sueño en los Andes surcentrales». En medio de una crisis total —que atravesaba su vida económica, laboral y familiar—, ella tuvo un sueño en el que su madre aparecía consolándola, diciéndole que no llorase, que todo iba a tener solución. Ocho días después, su hermana se comunicó con ella para ayudarla, alarmada porque había tenido, ella misma, un «sueño bien feo» con la madre y el padre. Centrémonos en Ana María, porque resulta menos claro cómo así la hermana interpreta, a partir de la experiencia onírica, el difícil estado en que se encuentra la primera. Ana María solo recibe un mensaje de consuelo: no llores, todo se va a solucionar. ¿Qué le resta a la

interpretación después de un mensaje tan claro? En realidad, a Ana María solo le queda recordarlo y tomarlo como un mensaje de fe en que el curso de los acontecimientos cambiará, como de hecho sucede ocho días después. Los mensajes revelados en el sueño también pueden recogerse como sabias enseñanzas llegadas del más allá: ya fuera del ámbito andino, esto último es lo que parece haber hecho en Chiclayo un estudiante de 12 años, huérfano de madre, que entregó por escrito el siguiente relato durante una investigación conducida por Gonzalo Portocarrero en la década de 1980:

Soñé que tenía aún a mi madre que me quería y que me decía que no tenga miedo a la muerte ni a la vida tampoco.⁵⁷

Mal haríamos, entonces, en extender el proceso interpretativo descrito por Mannheim —válido para los sueños de tipo predictivo— a los sueños con función oracular. Estos últimos pueden ser interpretados de dos maneras: en primer lugar, centrándose en las palabras dichas por el «mensajero» del mundo sagrado o del mundo de los muertos, como sucede en el caso de Ana María, o, en segundo lugar, estableciendo una cadena de analogías entre la narrativa en su conjunto con los dilemas que la vida le presenta al soñante, como ocurre en el ejemplo de Rosa. Encuentro que este último tipo de interpretación difiere del que podría hacerse desde un enfoque psicoanalítico freudiano, no solo por el hecho de que las circunstancias específicas en que se produce están alejadas del encuadre apropiado para una interpretación de este tipo, sino por la forma interna del proceso interpretativo. Freud recomendaba desgajar el conjunto del sueño en sus partes constituyentes —«descomponer» el «conglomerado» que es el sueño—, para que

57. «Sorprende lo sabio del consejo, lo vasto del significado. Habría que sentir admiración por una madre que a pesar de su ausencia le sigue transmitiendo a su hijo amor y serenidad» es el único comentario que entrega el investigador respecto a este testimonio, ciertamente impresionante por su hondura. PORTOCARRERO, Gonzalo. Ob. cit., pp. 163-164.

el analista pueda descubrir, a través de las asociaciones producidas libremente por el paciente en torno a los diferentes elementos de esas «secciones», las conexiones ocultas, inconscientes, que enlazan el conjunto.⁵⁸ En este caso, estamos ante una mirada global de la experiencia onírica, que no se detiene en los pasajes del relato y sus detalles, sino que, a través de una comprensión integradora basada en una serie de operaciones analógicas, le arranca el significado al sueño en un momento especial de *visión*. En este punto, llama la atención la fineza de los indicios que aporta la narrativa del sueño para que el intérprete establezca las analogías adecuadas. Como vimos en la sección anterior, la Virgen no se presenta nunca como tal en la mente del soñante, sino mediante un personaje generalmente cercano a ella, que sugiere la estela sagrada a partir de señales sutiles como los «aretes largos» y hermosamente brillantes de la visitante del sueño de Rosa, o el «cabellito amarrado» como el de la Virgen del Rosario, en el caso de Pilar. Es una serie de pistas a partir de las cuales la soñante puede ir desplegando la cadena interpretativa.

Tenemos, entonces, por lo menos dos tipos básicos de interpretación onírica en los Andes surcentrales: en primer lugar, una interpretación «reductora» o «restrictiva», basada en la búsqueda de símbolos oníricos propios del código de interpretación andino en la narrativa, cuyo significado se precisa hasta adecuarse a las circunstancias específicas en que se encuentra el soñante. Este es el modo de interpretación apropiado para los sueños que cumplen una función anticipatoria o predictiva. En segundo término, tenemos un tipo de interpretación integral y analógica, propio de los sueños que desempeñan una función oracular, bien basada en una serie de analogías entre los elementos del sueño y los dilemas de la vigilia, bien centrada en las palabras que el «visitante» del sueño entrega al sujeto.

58. FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños. Obras completas*, vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu, 2000 [1976], p. 448.

En el siguiente capítulo, dejaremos de lado los sueños de tipo oracular, a los que les hemos dedicado especial atención en esta primera parte, para centrarnos en las experiencias oníricas que cumplen una función predictiva o anticipatoria. El ánimo será explorar algunos símbolos oníricos recurrentes en los relatos de sueños andinos y presentar los significados que les son adscritos, a través de las mismas narraciones de los entrevistados, comparadas con otras fuentes relativas a la cultura andina y su simbología.

2

Aguas turbias, aguas cristalitas

LOS SÍMBOLOS DEL SUEÑO EN LOS ANDES SURCENTRALES



«¿DE QUÉ ESTÁS LLORANDO?», le preguntó, alarmado, don Alejandro a su esposa, la señora Rosa, mientras la zarandeaba en la cama a altas horas de la noche. Rosa le contó el sueño que la había hecho despertarse en medio de un mar de lágrimas: ella caminaba con su hijo, el mayor, por un camino muy ancho. Podía ser que se fueran de paseo, en un día soleado. De pronto, ella vio que desde un cerro empezaban a caer piedras, tierra, lodo. Con toda esa avalancha se formó un río grande y turbio. «Mami, tú adelántate. Yo me voy quedando», le propuso el hijo a Rosa, pero ella no accedió. «No, tú adelántate», le respondió. «Tú pasas para ver cómo está el camino y me vas a llamar, para pasar juntos». Pero conforme avanzaban, el camino se volvía más angosto y seguían cayendo las piedras, la tierra y el polvo. El hijo desapareció de repente y Rosa empezó a gritar su nombre, desesperada. «¿Dónde estás?, ¿dónde? Seguro a mi hijo lo ha tapado la tierra, se habrá caído al río», conjeturaba en el sueño. Al rato se despierta, desesperada, llorando. Una vez relatado el sueño, el señor Alejandro le dice: «Los sueños tú no debes de creer». Pero ella estaba segura de que algo malo pasaría. Tres años después, el muchacho protagonista del sueño amaneció muerto en extrañas circunstancias en las afueras del pueblo.

Aguas turbias para separación

Ríos turbios, aguas turbulentas, avalanchas constituyen uno de los símbolos oníricos más temidos entre los pobladores de los Andes surcentrales. La «furia de la naturaleza» representada por la lloclla o avenida de piedras, polvo y lodo, y que carga los ríos de barro y suciedad, se asocia con la desgracia, y con una desgracia específica: la separación de los seres queridos, bien por muerte, bien

por abandono. Muerte, como vimos, fue lo que le anunciaba su sueño a la señora Rosa. Abandono fue lo que le sucedió a la señora Ana María, quien hace varios años empezó a soñar de manera recurrente —«casi interdiario»— con ríos turbulentos: «Ríos, ríos, ríos; así, tremendos ríos, que cruzaban puacá, puallá». Empezó a preguntar a las personas mayores «para qué sería ese sueño». «Ese es malo, que te vas a separar. Alguien de tu familia se va a ir o algo te va a pasar», le dijeron. Poco tiempo después, efectivamente, su esposo se marchó dejándola sola con varios hijos que cuidar y sacar adelante. «El agua había sido para separarse», concluye.¹

Aguas «cristalitas» para florecimiento

Pero no todas las aguas anuncian separaciones. Si el agua soñada es «cristalita», las cosas le irán mejor al soñante. «Cuando pasan dice con una agua limpia, ¿no?, cristalito, entonces es florecimiento, es prosperidad. Su vida va a ser sin ningún problema», afirma el señor Alejandro Roca, y lo confirma Fernanda Malpartida, migrante de la sierra central que reside en Lima desde hace varias décadas. Entre sus mejores sueños, los que le anuncian beneficios y alegrías, figura, en primer lugar, «cruzar un río cristalito». Es deliciosa la integración entre el adjetivo *cristalino* y el diminutivo del nombre *cristal* que hemos registrado en el castellano de Alejandro y Fernanda, ambos de habla materna quechua, el primero natural de Pampas y la segunda de Chaupimarca, Cerro de Pasco. No

1. En Bolivia «[s]er arrastrado en sueños por una corriente de agua turbia es para que muera el que ha soñado». PAREDES, M. Rigoberto. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1976, p. 27. Para los aimaras de Chinchera, Puno, se ha reportado que uno de los sueños más recurrentes es «encontrarse en agua sucia o tener problemas para cruzar un río», pero no se explica detalladamente el significado del sueño. HICKMAN, John M. *Los aimara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural*. México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1975, p. 70.

solo se trata de una delicadeza eufónica sino, sobre todo, imaginaria: sugiere un tipo de agua tan reverberante, tan brillante y limpia, que se ha transformado en cristal.

En el mundo andino, el cristal y el cuarzo han sido altamente valorados como objetos rituales por los curanderos y su público por lo menos desde el siglo XVIII,² mientras que incluso en nuestros días los cristales de cuarzo son parte indispensable del ajuar curanderil de los «maestros» de la sierra de Piura y, además, se colocan en la parte central de la mesa, aquella asociada con la visión terapéutica y la adivinación.³ No por gusto el apellido de origen andino más frecuente en el Perú es *Quispe*, que significa justamente 'vidrio', 'cristal'.⁴ El matiz brillante, luminoso, del agua benéfica se asocia también con ambientes bucólicos, paradisiacos, que tienen una significación especial en el mundo andino, como veremos después en relación con el símbolo onírico de los jardines. Aquí, simplemente, recordemos la «revelación» que tuvo el comunero de Acocro mencionado en la sección «Una acequia en la pampa» (capítulo 1), en la que un niño sabio hace brotar de la pampa un pequeño torrente de «agua rubia y linda» con el fin de mostrarle al soñante el camino hacia la obtención de un canal comunitario.

Maíz y trigo para la buena fortuna

Otros símbolos oníricos «fijos» de buen augurio en los Andes surcentrales son el maíz y el trigo. Pero esto también sucede en otras zonas de la serranía peruana, a lo largo y ancho de los Andes, especialmente con el maíz. Para Eugenio, migrante de Huayllacayán (provincia de Bolognesi, Áncash), comerciante que trabaja en

-
2. DAMMERT, José. «Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVIII». *Allpanchis* 6, 1974, pp. 179-200.
 3. POLIA, Mario. «La mesa curanderil y la cosmología andina», *Anthropologica* 13, 1995, p. 43.
 4. OFICINA NACIONAL DE PROCESOS ELECTORALES. Registro de apellidos paternos del Perú y sus frecuencias (recurso electrónico), 2002.

el rubro de legumbres y verduras en un mercado distrital de Lima, «sueñas un choclo, o trigo, ese día te va bien pe el negocio». Jéssica, una joven que trabaja como empleada de un hotel en Pampas, soñó, en una época en que el negocio «estaba bajo», que había abundante maíz tendido en el patio de su casa. «Dice que el maíz estaba tendido y yo estaba cogiendo un poco de maíz para hacer cancha para mis hermanos». Poco después, la afluencia de clientes empezó a aumentar de manera significativa. «Sí, es cierto el maicito», corrobora con cariño y convicción Ana María, cuando se le pregunta por el significado de este elemento en los sueños.

Soñaba ya de que estaba caminando en una chacra lleno de maíz, estaban ya lleno de choclos. [...] Yo lo estaba pelando los choclos. ¡Qué lindo ese sueño!⁵

Bruce Mannheim ha transcrito el relato de un sueño que tuvo una informante cuzqueña, lleno de peripecias y conflictos, en el que aparece el maíz. A pesar de la fuerza de los acontecimientos que suceden en la experiencia onírica, en la que se observa a *wiracochas* y *mistis* en tensa acción junto con la soñante, el peso de la equivalencia simbólica entre el maíz y la buena fortuna es tal que, al final, la entrevistada interpreta su sueño como un anuncio de que pronto encontrará dinero:

Unquspas kasqani hinaspa huq wiraqucha niwan 'yawarniykita urquchiramuy'.
Chaymanta 'kinsa unchayninmanta kutimunki', nispa niwan. Chayqa rini
yawarniy urquchikuq. Chay hatun wasipi haykuqtiy ishkey mistikuna chuqlluta

5. Al mismo tiempo, Ana María es la única informante que señaló que el trigo, al igual que la cebada, es de mal augurio, por ser «de granos pequeños». La cebada sí parece identificarse de manera más precisa con las deudas. Ana María dice lo siguiente: «Yo me soñé cebada cuando debía cuentas por acá, por allá. Y cuando soñaba la cebada, no podía pagar. Y el este... el pasto verde, ese pasto verde que sale de la cebada, todo eso lo soñaba, y no me iba bien». Por su parte, don Alejandro Villalba complementa y precisa el significado onírico de la cebada: «Cuando es verde, es para deudarse; verde, tierno. Y cuando es seco, su paja sin grano, es para traerse feo». Entiendo que *traer* en la expresión «traerse feo» significa 'vestirse'; «traerse feo» querría decir 'estar mal trajeado, andar vestido con pobreza y desaliño'.

mihushasqanku. Huqñin niwan 'tiyaykuy' nispa. Chaymantan kunapi huq mankapi písqa chuqlluhina karan ichaqa ishkayninku sumaqta q'illu chuqlluta mihuranku. Chay musqukusqay nuqapaq qulqi tarinaypaq karan. [Estaba enferma y entonces un señor (wiracocha) me dijo «Hazte sacar tu sangre». Entonces «Vuelve dentro de tres días», diciendo me dijo. Ahí es que voy a que me saquen mi sangre. Cuando entro a esta casa grande, hay dos mistis que estaban comiendo choclo. Uno de ellos me dice «Siéntate», diciendo. En ese momento había cinco granos de choclo en un plato, pero entre ellos estaban comiendo el choclo amarillo. Este sueño mío ha sido para que yo encuentre dinero. *Traducción mía.*]⁶

Mannheim resalta que la mayor parte de la narrativa es dejada de lado por la soñante al momento de la interpretación, que privilegia un único elemento: el choclo amarillo. La imagen del maíz fresco se aísla del conjunto del relato «y se interpreta mediante el léxico de imágenes oníricas», explica el autor. A pesar de la riqueza y expresividad del sueño acerca de los conflictos de la vida cotidiana con los *mistis* y los *wiracochas*, al final del día la soñante solo dirá a sus amistades que ha soñado con choclo.⁷

El artesano Jesús Urbano, quien nació en una zona quechua y, por tanto, productora de maíz, está convencido, como no podía ser de otra manera, de la centralidad de este cultivo para la vida comunitaria. En torno al maíz y a sus granos se teje un sinfín de metáforas y figuras que circulan en el discurso cotidiano en forma de amenazas, piropos y quejas. Y es que alrededor de esta planta fundamental se juegan la vida y la muerte para un hombre o una mujer natural de los Andes que esté en contacto con la agricultura. Veamos como ejemplo la siguiente comparación entre el maíz y las consecuencias de la muerte de un *runa* para su familia:

6. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua». *Etnofoor* IV, 2, 1991, p. 50.

7. *Ibid.*, p. 51.

[C]uando muere uno de alguna familia es como un grano de maíz que cae y todos los demás granos quedan flojos y se irán cayendo los parientes como se cae la fruta y la dentadura. Así, como granos de maíz muere el ganado del que no hizo su *pagapu* y lo castiga el Orcco [«dueño» del cerro] y al final han caído todas las frutas, todos los granos del maíz y muere también el ganado y el dueño de todas las cosas.⁸

Tal vez por su estrecha relación con el trigo y con el maíz, el pan es uno de los elementos de buen augurio claves en la simbología onírica de la señora Fernanda: «Cuando me dan pan, es para encontrarme con alguien, un encuentro grato». Uno de sus sueños con el pan está hecho de una extraña mezcla de profundidad y sencillez que recuerda a ciertos poemas de Vallejo, como aquel en que el poeta pregunta cuándo nos encontraremos «al borde de una mañana eterna, desayunados todos». Un día de salida de su trabajo como empleada doméstica, ella se iba durmiendo en el carro en la «vida real» y soñó lo siguiente:

Ay, Dios mío, y en eso a mi mamá veía. Dice que [la madre] bajaba este... toda la escalera. Y en eso dice que mi mamá, toda sonriente, me ha entregao bandeja con pan, con bastante pan.

Fernanda imita el rostro de bondad que su madre tenía cuando se acercaba a ella sosteniendo la bandeja de pan antes de enfatizar el valor de este elemento dentro del código de interpretación que ella emplea: «Pan es bueno», concluye, y no nos queda duda de ello.⁹

8. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. *Santero y caminante. Santoruraj-ñampurej*. Lima: Apoyo, 1992, p. 109.

9. Entre los aimaras de Chinchera, Puno, se ha registrado que soñar con panes es buena señal para la cosecha. HICKMAN, John M. Ob. cit., p. 70.

Bajadas son mal augurio; cuestras y jardines, buenas noticias

Dina, migrante ayacuchana que trabaja como empleada en la industria textil en Lima y eventualmente como empleada doméstica, y que vive desde hace más de dos décadas en la capital, suele soñar aún con quebradas cuando tiene *malos sueños*:

Dice yo y mi mamá caminábamos por un camino de bajada y nos tocamos con un señor que nos avisaba que no camináramos por ahí. Entonces seguíamos caminando, caminando... En eso mi mamá dio un resbalón. En eso cayó al abismo y no supe cómo sostenerla a mi mamá. Dice yo gritaba «¡Mamá, mamá!» y no sabía qué hacer. Al despertar, estaba llorando de verdad.

El camino «de bajada» parece ser también un símbolo muy claro en los sueños andinos. El quechua, y esto lo han reportado los cronistas desde antiguo, distingue *lurin* de *hanan*. El lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino ha recordado, en un trabajo reciente, que el significado del último término no es solamente ‘alto’, como se traduce tradicionalmente, sino también ‘afuera’, y que *lurin* es ‘abajo y adentro’, pensando en una geografía más cercana a la andina que en una occidental.¹⁰ En un sentido muy concreto, cuando uno «baja» en los Andes, también está «entrando». Estar «bajando» en un sueño andino tiene una connotación claramente negativa, y viceversa, los caminos «de subida» auguran buena fortuna.¹¹ Según Jéssica,

-
10. CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. «*Hurin*: un espejismo léxico opuesto a *hanan*». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.). *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 219-235.
11. También para la comunidad aimara de Chinchera, Puno, se ha reportado que los caminos de subida en los sueños anuncian buenas cosas: «Soñar durante el día [...] que se está remontando hacia arriba, es señal de buen augurio o acontecimiento», «Como buena señal está bien soñar [...] que se va hacia arriba...». HICKMAN, John M. Ob. cit., p. 70.

[...] soñar porjemplo cuando uno está subiendo es porque va a hacer algo, le va a venir buenas noticias, algo. Jemplo cuando estás soñando bajando, ya pes te va a ir mal, tienes que ya prepararte, ¿no?, por lo que te va a venir. Puedes bajar económicamente, puedes pelearte con tu enamorada... ¿Qué, pues? En tu trabajo puede ocurrir algunos percances...

El señor Alejandro Villalba corrobora esta oposición entre «bajar» y «subir», pues «para encontrar buen trabajito» —en la central hidroeléctrica del proyecto Mantaro—, él soñó con que subía escalones que conducían a un idílico jardín con «toda clase de flores» y música. Encontramos aquí integrados dos símbolos de buen augurio: en primer lugar, la subida, en el sentido geográfico, el estar en dirección a *hanan*, y el jardín paradisiaco, que a veces ha sido interpretado como la representación de una edad utópica andina: el tiempo del Espíritu Santo, «tiempo mítico indígena donde no se sufre, no se siente nada»,¹² y que en otras lecturas ha sido concebido como resultado de los esfuerzos que los doctrineros desplegaron por inculcar, en los indios, la imagen del Paraíso como un huerto de una hermosura inenarrable. Para argumentar en este sentido, Teresa Gisbert indica, por ejemplo, que en el *Vocabulario* del jesuita Diego González Holguín (de 1609) se define el paraíso terrenal como «Sullulmanta cussiymana muyalla hanacpachap hucnin»; es decir, como «verdadera felicidad (o bienaventuranza) en el huerto del cielo».¹³ Este origen europeo del símbolo parece confirmarse por algunos sueños en los que el jardín luminoso y hermosísimo aparece fuertemente

12. ZORRILLA, Javier. «Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana». *Debates en Antropología* 2, Lima, PUCP, p. 122. Fabiola Chávez, quien lo considera un «mitema autóctono», también argumenta en este sentido. CHÁVEZ, Fabiola. «Iniciación y sueño entre las “parteras” de la sierra de Piura (Ayabaca)», *Anthropologica* XIV, 14, 1996, pp. 198-199.

13. GISBERT, Teresa. «Los jardines en el virreinato del Perú». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.). *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Tomo II*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 953.

asociado con la figura de la Virgen María.¹⁴ Lo veremos en el acápite «Flores para bautizos, padrinzagos y nacimientos», en que Pilar reporta un sueño en el que la Virgen aparece en un huerto con muchas flores y le entrega una de estas a la soñante, que luego tendrá una hija mujer. Lo hemos entrevistado también en el relato registrado por Zorrilla en la comunidad de Acocro, Ayacucho, comentado en la sección «Una acequia en la pampa» del capítulo 1. En esa narración, como se recordará, el comunero sueña que recibe una «obediencia» de un niño, orden que finalmente lleva a construir la zanja que dotará de agua a la comunidad. El comunero es guiado por una «señora» vestida de negro hasta el idílico lugar en el que se encuentra su hijo: una ladera donde hay una casa con bastantes pilares, sobre los cuales se posan jilgueritos que el niño alimenta.

Sogas y zorros para viajes

Un símbolo que anuncia la pronta realización de un viaje es la sogá. El señor Julio Leiva, de Pampas, lo afirma: «Sueñas una sogá, dice es pa' viajar», y Lucía, migrante cuzqueña que trabaja como empleada del hogar en Lima, lo explica con más detalle: «Cuando uno se sueña sogá, porque la sogá es larga, tonces tiene un largo viaje». Es interesante y parece muy antigua la asociación, puesto que también está presente en el nombre del *ayahuasca*, que en quechua significa literalmente 'sogá de los muertos'. Como se sabe, el *ayahuasca* es un potente alucinógeno obtenido de una liana (*Banisterops caapi*) que permite al alma de los consumidores precisamente «viajar» con fines adivinatorios y terapéuticos. En este caso, se debe tomar en cuenta que la forma de la liana recuerda claramente a una

14. Véase, sin embargo, la hipótesis de Fabiola Chávez sobre un proceso de sincretismo operado entre una antigua «entidad femenina» prehispánica, la «Palla», y el símbolo hispánico de la Virgen María. CHÁVEZ, Fabiola. Ob. cit., p. 200.

soga.¹⁵ Mannheim ha encontrado en Andahuaylillas, Cuzco, un significado aún más preciso para el significante de la sogá: 'andar a pie'.¹⁶ El mismo autor ha registrado el siguiente relato:

Mana rikusqay llaqtapi, mantaywan [mamitaywan] kashasqani. Chay sitio karan lliw q'umir, hatuchachaq mallkikunayuq. Hinaspa huq sullk'achay, mawk'a washkhata k'aspipi muyusqata. Hinaspa mantay [mamitay] nin sullk'achayta, 'Maymantan aparamunki chay washkhata? Pasay kasqan sitio kutichiy', nispa. Chaymanta sullk'achay nin, 'Manan mantáy [mamitay] suwakamunichu. Tarirakamuni', nispa. 'Kusa allin waka watanapaq', nispa mantay [mamitay]. Chaypi rikch'apuni. [Estaba con mi mamá en un pueblo que no conocía. Ese sitio era todo verde, con muchos árboles altos. Entonces mi menor (hermana) tenía una sogá usada atada a un palo. Mi mamá le dice a mi menor: «¿De dónde has cogido esa sogá? Regrésala a su sitio», diciendo. Entonces mi menor dice: «No la he robado, mamá. La he encontrado», diciendo. Entonces me despierto. Traducción mía.]¹⁷

Después del relato, la soñante aísla la sogá al momento de la interpretación y la relaciona con los viajes, tal como lo harían los pobladores de Pampas. «La sogá anunciaba que un viajero pronto llegaría; la sogá representa el viajar a pie, por un camino», señala Mannheim.

El señor Julio Leiva, de Pampas, indica que el zorro es también un símbolo onírico que anticipa un viaje. Aunque es el único informante que ha entregado esta equivalencia, la asociación tiene mucho sentido, puesto que el zorro es percibido en la cultura andina como un gran caminante y corredor. Baste recordar el cuento que narra la carrera entre el sapo y el zorro, difundido a lo largo de los

15. «La madre del ayahuasca vive en una sogá; las hojas son su abrigo», afirma el chamán yagua Alberto Prohaño. CHAUMÉIL, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET, 1998, p. 71 (el segundo énfasis es mío).

16. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams». En Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992, p. 148.

17. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua», p. 51.

Andes, y que aquí presentamos en versión relatada por el señor Alejandro Villalba, también de Pampas.

Un día los dos amigos se encuentran, ¿ya? El zorro desprecia al sapo. «Leeento; yo de un salto te ganaría». Bien. «Pero ¿qué tal con hechos hacemos? Mañana hacemos una carrera entre los dos: el más pesado, el más ágil». «Ya, pe, mañana madrugada estaremos partiendo». «Ya». Entón el sapo —como dice nomás ya «Esa persona es tan sapo, ya»— toita la noche hasta la punta del cerro se habían puesto varios sapos, ¿ya? Entonces el día siguiente el sapo, los dos van, ya, parten a la carrera: primero en llegar a la cumbre, punta, a la cúspide del cerro. «Ya, compadre, vámonos, vámonos, ¡vam, vam, vam!». Entón le grita: «¡Compadre zorro!» más arriba ya, porque ahistá puesto, está, ni corre nada el sapo, ya, pero ahistá sentado, le contesta. El zorro está dando lengua afuera: «¡Compadre sapo!». Le contesta más arriba, ya. Entonces «Ah, caramba, compadre sapo me está dando duro; ahora, pe». Ya está cerca ya a la cúspide... Puñales, se le afectó el corazón al este... al zorro: «Ya me ganó, pues, ya qué voy a hacer». El último sapo contesta del cúspide ya, y el sapo lo gana.¹⁸

Como en infinidad de cuentos y leyendas de la tradición oral andina, en este relato, el zorro queda mal parado frente a la inteligencia del sapo. Pero el valor que contrasta con esta sagacidad es justamente la rapidez, la capacidad del zorro de «andar caminos», su oscura astucia de trechos enrevesados, y así se explica que en la simbología onírica andina se lo perciba como anunciador de viajes. Esta concepción acerca del zorro se confirma con la ayuda de un testimonio del artesano Jesús Urbano en torno a las figuras que forman las estrellas en el cielo:

Hay una estrella que es el Camino del zorro, camino oscuro, en zig-zag entre las estrellas. Allí está representado el camino de los zorros, que son animales

18. El mismo cuento ha sido narrado en el valle de Chivay, Arequipa, por Alejo Khunku. CHIRINOS RIVERA, Andrés y Alejo MAQUE CAPIRA. *Eros andino. Alejo Khunku willawanchik*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.

muy astutos y hacen aquí en la tierra igual que en el cielo. El que sabe cuenta las estrellas que están llegando al Camino del zorro y calcula el tiempo.¹⁹

Sin embargo, la imagen andina del zorro no se reduce a astucia y rapidez, sino que el animal también tiene una faceta agresiva que puede resultar amenazante. En un sueño de José Romero, migrante apurimeño que trabaja como taxista en Lima, un zorro lo persigue para morderlo. «Ese sueño ha sido para yo enfermarme», es su interpretación. En un dibujo dedicado a los «agüeros», Guaman Poma presenta al zorro con una breve inscripción al lado: «Atoc zupayta ayzan», 'El zorro conduce al demonio'.²⁰ Una manera de entender esto es pensar que el zorro es un animal de cola larga, y por esta característica física —como veremos después— integra una categoría especial de mamíferos, asociados con lo diabólico y con el impredecible poder del Taita Orcco, Taita Wamani o «dueño del cerro». Eso lo hace digno de temor, pero a la vez de respeto; de allí que su cola se pueda convertir en talismán, como veremos en el siguiente testimonio del gran artesano sarhuino Carmelón Berrocal, muerto en 1998 en extrañas circunstancias:

Cuando arruinan demasiado el zorro a los ganados como oveja y cabra los pastores construin una wichqa con piedra (trampa) para atrapar el zorro. La cola de zorro dicen que train buena suerte trabajo y mucho dinero.²¹

19. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. Ob. cit., p. 190.

20. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva coronica y bven gobierno (Codex péruvien illustré)*. Edición facsimilar. París: Instituto de Etnología, 1936 [c. 1615], p. 281.

21. BERROCAL EVANÁN, Carmelón. *Flora y fauna de Sarhua. Pintura y palabra (textos en quechuañol)*. Recopilación de Pablo Macera y Rosaura Andazábal. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Banco Central de Reserva del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos-ELF Hidrocarbures Pérou, 1999, p. 53.

Sapos y gallinas para «daños»

¿Y al sapo, ganador de la historia relatada por don Alejandro, qué papel se le asigna en la simbología onírica andina? He recogido testimonios que indican que el soñar con sapos «avisa» al soñante que le han hecho el «daño» o alguna brujería. Lo mismo sucede con la gallina. Encuentro que ambos animales tienen en común el hecho de que los curanderos y los brujos «maleros» de los Andes suelen «trabajar» con ellos. Se habría operado aquí un procedimiento de metonimia por el cual el medio de la brujería —el sapo o la gallina— pasa a significar, en la interpretación onírica, la acción misma del «daño». Si bien no con tanta frecuencia, también registré que el soñar con gallinas significa traición.²² Tal vez del daño inducido a través de un trabajo curanderil a la traición no haya un trecho muy largo.

Animales «del demonio» para traiciones y retrasos

El animal que concentra el poder de significar traición en Pampas es sin duda alguna el gato, así como otro felino, el puma. De manera más radical, Mannheim ha encontrado en Andahuaylillas que el gato representa, en los sueños, al mismo diablo.²³ Un significado más preciso, siempre en el ámbito de la traición, fue registrado en Pampas para el toro: 'enemigos ocultos'. Finalmente, hay toda una serie de animales que, de aparecerse en el sueño, anunciarán el retraso inevitable de los planes del soñante. Es, con especial énfasis, el caso del cerdo,²⁴ pero también

22. Revisaré posteriormente el delicado tema de la variación de significaciones para algunos símbolos oníricos.

23. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», p. 148.

24. En Tupe, Yauyos, sierra de Lima, se considera que el cerdo siempre está relacionado con los «encantos». Por ejemplo, cuando se duerme en un lugar de «tierra pesada», seguramente se soñará con un chanco. Si uno, durmiendo en su propia casa, sueña con este animal, debe considerar seriamente la necesidad de «pagarle» pronto a la tierra, porque el sueño está anunciando que esta necesita «cumplimiento». DELGADO

pueden significar lo mismo la oveja y la vaca. En Bolivia, la oveja también augura frustración de los negocios proyectados,²⁵ mientras que en Tupe, provincia de Yauyos, Lima, soñar con una oveja negra precede a la muerte de alguien cercano.²⁶ Vacas y toros gordos anuncian el mal de aire (*wayra*) en Andahuaylillas, Cuzco,²⁷ y en Tupe enfermedad por enfriamiento o reumatismo.²⁸

Es interesante observar a estos últimos animales como un conjunto: no solo son mamíferos, sino que, a excepción del gato, fueron desconocidos en el mundo andino prehispánico, y comparten una característica demoniaca: tienen cola larga. Este elemento los hermana con el zorro, que, en su especie *Pseudalopex culpaeus*, sí tiene origen andino, y los integra en un conjunto estrechamente asociado con el diablo, como podemos leer en la sección «Sobre los animales con cola grande», del testimonio de Alejo Khunku, poblador quechuahablante del valle de Chivay, Arequipa.²⁹ En Chivay, al diablo se le dice Tío, y así también se le llama al zorro, porque «tan sólo con su cola engaña». El demonio también recibe el apodo de Qarachupa, que significa en quechua 'cola pelada'. Cuando el zorro quiere comerse a un animal, juega con su cola «de acá para allá», y la presa queda «como hipnotizada», según el relato. Otros animales también tienen «el poder en la cola» de acuerdo con este testimonio. Es el caso del cerdo:

También el chancho, la cola del chancho juega. Su cola hace que el chancho camine a una y otra parte. ¿Para qué mueve así su cola? El chancho no mira hacia arriba porque no quiere verle la cara al Dios Tayta. Por eso es que el chancho es del partido del demonio.³⁰

DE THAYS, Carmen. *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Serie Tesis Antropológicas 2. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965, pp. 282-283.

25. PAREDES, M. Rigoberto. Ob. cit., p. 26.

26. DELGADO DE THAYS, Carmen. Ob. cit., p. 282.

27. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», p. 148.

28. DELGADO DE THAYS, Carmen. *Ibidem*.

29. CHIRINOS RIVERA, Andrés y Alejo MAQUE CAPIRA. Ob. cit., pp. 256-262.

30. *Ibid.*, p. 258.

En el siguiente pasaje, Khunku enumera a otros animales que integran el bando del demonio, y entre ellos podemos observar al toro, que, como vimos anteriormente, significa que se encuentra en marcha una traición en contra del soñante:

Esos animales con cola grande son familia del demonio. Tanto el caballo, el burro como la vaca. Por ejemplo si un toro no lo domas desde pequeño se hace salvaje. Están como poseídos por el demonio, lo traes a eso que llaman corrida de toros, y allí, no te respeta: va directamente a asesinarte... quiere matarte.³¹

Después de siglos de penetración cristiana, el pensamiento de algunos hombres y mujeres andinos parece haber dividido el reino animal en dos bandos: el de Dios y el del demonio. Lo mismo hemos podido observar en la tradición oral de Cajamarca en relación con los vegetales: hay plantas que son «del amito», es decir, de Dios, mientras que otras están del lado del «enemigo».³² Silverblatt, recordando a Taussig, describe el proceso como la implantación, en las creencias religiosas andinas, de «la cosmovisión maniquea que subyacía a la ideología de la conquista».³³ Por otra parte, es de mucho interés observar que en la tradición oral huantina también se aísla a un grupo de animales como «pertenecientes» al Taita Orcco o «dueño de los cerros». Si bien este conjunto tiene como principales exponentes a las llamas y los cóndores, también encontramos al toro, en su versión más salvaje, acompañándolos. Se trata del *toro-monte* u Orcco Toro, «enorme, con el cogote arqueado, pelos parados como de caballo o cabra; sus cachos [...] todos carcomidos como una tortuga; igualito que piel de culebra o la pata de gallo viejo».³⁴ Al final del relato, el animal termina siendo identificado como «el toro del Apu Orcco».

31. *Ibíd.*, loc. cit.

32. BIBLIOTECA CAMPESINA. *Soy pajita de la jalca. Las plantas en la tradición cajamarquina*. Cajamarca: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1992.

33. SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990, p. 131.

34. URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. *Ob. cit.*, p. 46.

Culebras y pescados para atraer el dinero

Sería esperable que la serpiente, el símbolo demoníaco por excelencia en la iconografía cristiana, tenga también un significado negativo en los sueños, pero para algunas personas en Pampas, ella ha pasado a anunciar el dinero, casi con tanta regularidad como lo hacen el maíz y el trigo. Jéssica nos explica por qué en el siguiente fragmento de entrevista, en el que *E.* se refiere al entrevistador y *J.* a Jéssica:

E. ¿Qué más has escuchado?

J. La culebra, para tener plata.

E. Culebra, plata...

J. Mmhhh. Yo creo eso, porque usted sabe: el dinero está con el demonio, ¿no?

Ya, pues.³⁵

Ya sin una relación directa con el demonio, la presencia de pescados en los sueños también anuncia pronta prosperidad económica. «Si tú sueñas por decir una cantidad de peces, vas a tener plata», nos dice la señora María. Benjamina, por su parte, confirma: «Pa' tener plata, yo sueño pescado». Solamente don Celedonio, vecino de Pampas y natural de Huanta, quien afirmó categóricamente no guiarse por sus sueños, otorgó un significado distinto a los peces, burlándose de aquellos que usan las experiencias oníricas como medio de predicción:

Tenía un amigo que decía: «Oye, he soñado pescado. Ya seguramente voy a tirarme una tranca». Y yastá ahí, con su pescado, y como qué, de todas maneras se dencuentra con algún amigo y yastá ya. «¿Ve? Lo que he soñado se ha cumplido, ¿ah?». Le dicen: «Oye, tú estás inventando», le dicen. «Nooo, verdad», responde él.³⁶

35. La antigua vinculación entre el demonio y la serpiente es más directa en Andahuaylillas, Cuzco, ya que una culebra en los sueños representa al diablo mismo, tal como el gato. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», p. 149.

36. Es muy llamativo que en una visita realizada a Pampas dos años después de esta entrevista, pedí a don Celedonio que ampliara la información sobre este punto, y resultó que quien solía soñar con pescados

Curiosamente, la asociación entre los peces y la embriaguez es una de las equivalencias oníricas contenidas en los testimonios más antiguos sobre estas creencias andinas. Casi en el mismo tono distante que utiliza don Celedonio para burlarse de su amigo, Pérez Bocanegra incluye en su *Ritual formulario e institución de curas*, de 1631, una serie de preguntas destinadas a ayudar a los confesores a «pescar» pecados entre su grey, y entre ellas se registra la creencia sobre la vinculación entre los peces y las borracheras:

7. Crees los sueños, diciendo bien, o mal e soñado? Acontecedome à como lo soñé?
8. Suelas los contar, y pedir la soltura [solución] dellos?
9. Quando durmiendo passas entre sueños alguna puente, sueles dezir, que es para apartarte de alguna persona?
10. Assi mismo, si sueñas que tomas pescado sueles dezir, que aquel dia te as de emborrachar?³⁷

antes de emborracharse había pasado a ser él: «Para mí es así en forma espontánea, de un momento a otro, así se me presenta ese sueño. Así es. Comienza: estoy pescando en un río o hay una lagunita, y así, tonces al día siguiente me levanto: "Ya he soñado pescado. Seguramente con algún amigo o algún compromiso voy a tener". Y ahí, deducía eso, y como qué, me pasaba pes». En entrevistas con varones, tanto en Pampas como en Lima, me ha sucedido que ellos empiezan tomando gran distancia respecto de estas creencias andinas en torno a los sueños, para terminar suscribiéndolas tácitamente, e incluso contando ejemplos personales. El caso de don Celedonio es excepcional en el sentido de que la aceptación de la experiencia propia se produce dos años después de la entrevista inicial. En otro momento de la segunda entrevista, luego de haber abordado el tema de los pescados, le pregunto a don Celedonio por qué me había dicho anteriormente que él no creía en los sueños, y me respondió, casi como en la primera ocasión: «Bueno, yo mayormente así no creo en mis sueños; muy poco».

37. PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Excomunión y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631 [reproducción que obra en la Biblioteca Central de la PUCP], pp. 146-147.

Flores para bautizos, padrinzagos y nacimientos

El significado de las flores se inscribe mayoritariamente en el terreno de los nacimientos, los padrinzagos y los bautizos. Como hemos visto anteriormente, la señora Benjamina sueña con claveles y rosas cada vez que alguien le va a solicitar ser madrina de un niño:

Para un bautizo de chiquito así siempre sueño flores, rosas o claveles, así. «Alguien me buscará» y dicho y hecho se presenta alguien a suplicar que le acompañe en el bautizo.

Se trata de un significado de mucho interés, puesto que rosas y claveles se hallan fuertemente asociados al culto de los cerros, al Taita Orcco o Taita Wamani, como hemos visto en la sección «Una acequia en la pampa», del capítulo primero. Este tipo de flores suelen integrar el conjunto de ofrendas hechas al cerro (*pagapu*) durante las ceremonias de marcación del ganado. Recordemos que en estos rituales, cada cabeza de ganado tiene un padrino y una madrina. Podemos entender, entonces, que si los claveles y las rosas aseguran una buena afiliación de los animales de crianza, también es razonable la conexión que hace Benjamina entre este tipo de flores y los niños por bautizar, que finalmente serán afiliados a la divinidad.

Dentro del mismo campo de significación, Ana María sostiene que soñó con flores de distintas clases, no precisamente rosas y claveles, pero sí «gladiolas» parecidas a cantutas —esta última, la flor sagrada de los incas—, inmediatamente antes de cumplir con éxito la tarea que le había encomendado su sobrina, huérfana de padre, de encontrar a un padrino de bodas apropiado para ella:

Mi sobrina, pes, la chica, la férzana, la mayor es, pes [...] me molestaba diciendo: «Ya, tía, ¿a quién voy a buscar de madrina, a quién voy a buscar de padrino? Ayúdame, que quiero casarme con mi esposo». [...] «Oh, espérame, yo ya estoy viendo en varios sitios, así es que yo lo voy a conseguir; no te preocupes», le

digo. [...] Y antes de eso, faltando como cinco días, me he soñado lindas flores: unas gladiolas pero así [gesto de abundancia], así largos, no sé, pero como cantutas. Pero lindas flores: moradita, rojito, la rosadita, bien chispeadita. ¡Qué lindas flores! Me lo he cogido. «Este ramito de flor me lo voy a llevarme para ponerlo al lado de mi televisor en mi local», diciendo pa' ponerlo ahicito, me lo traje. Y qué bonito he caminado así largo camino [...]. Después llegué a mi casa. [...] Y ¡fum! Me despierto, pe.

«Este sueño de la florcita ya es fijo, ya: para ahijado o para buscar un padrino», explica. Días después, Ana María vio que un amigo se acercaba al restaurante en el que ella trabaja. El muchacho le pidió que le invitara «una cañita». Sin haber estado advertida de que esa visita iba a producirse, Ana María tenía todo preparado para la negociación, pues, rato antes, había atendido a unos clientes y, sin saber que aparecería el candidato perfecto para el padrinzgo, había hervido agua para preparar «caliente». Conviene repasar los argumentos y la retórica que Ana María usó para persuadir a su amigo durante la negociación:

«Yo sé que tú me vas a aceptar pero no creo que me niegues. [...] Tú vas a aceptarme. Tú eres un hombre solo, que no tienes ni hijos, nada, nada por el estilo. Y me tienes que aceptar: yo soy tu amiga, y a otras personas vas a aceptar y a mí ¿por qué no?». Entonces, risa y risa, pues, le estoy invitando, tamos tomando, pe. Entonces le digo: «Señõ, necesito un padrino pa' mis sobrinas». «¡¿Qué?!», me dice. «Necesito un padrino pa' mis sobrinas y no me vas a negar. Y eres tú y eres tú. Mis sueños, lo que yo me he soñado, mis lindas flores, me tienes que responder tú. Y así es que yo me he encontrado lindas flores y las flores eran cantutas, así es que tú tienes que responderme, y no me vas a negar». [...] Y al toque me aceptó. Me dio la mano, y ya, como me aceptó, ¡otra jarra más!

Encuentro muy interesante el hecho de que Ana María haga referencia a sus sueños como parte de su estrategia para convencer al candidato a padrino, pues muestra un uso social de las experiencias oníricas adicional a los que hemos revisado en el capítulo primero: en la medida en que atañe a un compromiso

clave como el padrinzago, el sueño constituye un fuerte argumento en la negociación.³⁸

Con un significado cercano, Pilar —natural de Chacabamba, distrito cercano a Pampas y que también integra la provincia de Tayacaja— explica que, en su ámbito familiar, el que una futura madre sueñe con flores constituye un anuncio de que el bebé será mujer. Así sucedió cuando su madre, quien pasó varios años sin poder tener hijos, la concibió a ella, y ocurrió también con Pilar misma, cuando deseó tener una hija mujer. El paralelismo de ambos sueños es notable; aquí solo registro el primero:

Mi mami no podía tener hijos y ya pensaba que realmente era estéril, bueno, en fin... Pero en esos tiempos, pues, también era bastante creyente de la Virgen del Rosario y ella constantemente iba a la iglesia o en casa o en cualquier lugar donde se encontraba pedía a la Virgen del Rosario a que le diera, pues, una hija [...]. Entonces a ella también del mismo modo le han revelado en sus sueños: que justo ingresó a un jardín donde había muchas flores y mi mamá quiso coger, pues, la flor que más le agradaba, ¿no? Pero salió una señora así y agarró y le dijo: «¿Qué pasa», ¿no? «Esa es mi huerta. ¿Por qué coges por coger? Yo te voy a regalar; yo para ti estoy guardando una flor muy especial». Entonces cogió en ese momento la flor y le puso, pues, más o menos casi cerca al corazón [...]. «Esta flor es para ti, no me toques más flores». Al mes o a los dos meses, bastante pronto, apareció, pues, embarazada de mí y me tuvo de esa manera.³⁹

38. Sería de mucho interés profundizar en el estudio de esta función social del sueño en los Andes surcentrales, dado que contraviene la visión un tanto pasiva y limitada que presenta Mannheim de la reflexión sobre la actividad onírica en los Andes sureños, en contraste con la que describe para la zona quichua de los llanos ecuatorianos. ¿Será que en los Andes surcentrales existe una mayor convicción en torno a este tipo de creencias en comparación con los Andes sureños? Véase especialmente «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua», pp. 63-66.

39. En Paucartambo, Cuzco, se ha encontrado que las flores anuncian la inminencia del parto, aunque el símbolo no especifica el sexo del niño por nacer. GIFFORD, Douglas y Pauline HOGGARTH. *Carnival and Coca Leaf. Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*. Edimburgo-Londres: Scottish Academic Press, 1976, p. 60.

Pero si se trata de flores blancas, don Alejandro Villalba, también de Pampas, señala que el anuncio es negativo: el fracaso de la empresa, a diferencia de soñar con un colorido ramillete de flores, que presagia florecimiento en general. En cambio, para la señora Fernanda, de Cerro de Pasco, soñar con cualquier tipo de flor adelanta la muerte de un ser querido: «Cuando me sueño flores, siempre voy a escuchar [hablar de] muertos, algo así», expresa.

Los piojos y el problema de la inestabilidad de algunos símbolos oníricos

La diversidad de significados que puede tener el soñar con flores para los pobladores de los Andes plantea un problema que se hace más evidente en el caso de los piojos, y es la inestabilidad y variabilidad de algunos símbolos oníricos en la sierra del Perú. Respecto a los piojos, la situación es especialmente contradictoria, porque para un buen grupo de personas en Pampas, su presencia en los sueños significa pobreza y enfermedad, mientras que para otros, anuncia dinero. Entre los migrantes andinos entrevistados en Lima tampoco hay consenso, puesto que unos los consideran predictores de la muerte, mientras que otros, de la buena fortuna. Cuando entrevisté a Jéssica, yo había recogido solo las interpretaciones positivas acerca de este símbolo, y así lo había introducido como un ejemplo durante la conversación. De manera que cuando le pregunté acerca del significado específico de los piojos, sucedió lo siguiente:

E. Piojos...

J. Piojos, bueno, no estoy segura. Ahorita usted me ya me tergiversó [Ríe].

E. No, no te fíes de lo que yo digo.

J. Porque mire: este yo le igo a una amiga «He soñado piojos. ¿Qué es?». Y me dice: «Vas a estar este... en la ruina, te vas a ir a la ruina». Y ahora usted me dice «Pa' tener plata» [risas]. Yo no sé qué voy a hacer. No te sabría decir, ya.

Podríamos pensar que el carácter individual de la experiencia onírica determina diferentes interpretaciones para un mismo símbolo, incluso dentro de una misma comunidad, como sucede en Pampas en el caso de los piojos. Pero si observamos las cosas desde un punto de vista histórico, comparando los símbolos oníricos que registran los documentos del siglo XVII con los actuales, la inestabilidad y variabilidad se hace más evidente, como señala Mannheim. Por ejemplo, soñar con que el sujeto está cruzando un puente significaba separación, de acuerdo con el *Ritual formulario e institución de curas*, de 1631, mientras que en la Andahuaylillas de 1979, cuando Mannheim recolectó su información, el mismo significante anunciaba un día afortunado.⁴⁰ Para este estudioso, la explicación es más compleja que el carácter individual de la experiencia onírica y tiene que ver, en primer lugar, con la manera de interpretar los sueños de función predictiva. Como hemos visto en el capítulo anterior, él entiende que la interpretación de estos sueños en los Andes se basa en un procedimiento de restricción en virtud del cual la narrativa entera queda reducida o dejada de lado para dar énfasis únicamente al elemento que coincide con un signo onírico del código manejado por la comunidad. Esto hace que la interpretación se caracterice por basarse exclusivamente en el nivel semántico —el significado de los elementos del sueño tomados en forma aislada—, excluyendo el nivel sintáctico —la relación de ese elemento con los demás que aparecen en la narrativa— y el pragmático —los vínculos entre la narrativa y sus elementos con el aquí y ahora de la comunicación y la *performance*—. De tal modo, en la hipótesis de este autor, las relaciones entre significantes y significados en el sistema andino de interpretación de sueños pierden estabilidad y fijeza, al no estar ancladas permanentemente por los ejes sintáctico y pragmático, como sí sucede en los sistemas del ritual y de la narrativa mítica. Otro factor que, de acuerdo con Mannheim, le resta estabilidad al sistema

40. MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams», p. 149.

semiótico de interpretación de sueños en los Andes es la ausencia de una tradición exegética y teórica institucionalizada para esta práctica interpretativa, una que permita sancionar qué interpretaciones son adecuadas y cuáles no.⁴¹

En el epílogo abordaré, con algo más de detalle, esta última idea. Lo que me interesa plantear aquí es que si bien es cierto que existe poca uniformidad y consenso en torno al significado de algunos símbolos oníricos, como sucede en el caso de los piojos, al mismo tiempo, si se ven las cosas sincrónica y no diacrónicamente, se puede encontrar una importante homogeneidad y acuerdo en torno al significado de otros símbolos, tal como podemos observar en buena parte de los casos revisados en este capítulo. Esto sucede especialmente en los casos de las aguas turbias, las aguas cristalinas, el barro y el maíz, símbolos oníricos cuyo significado no solo es conocido y compartido por buena parte de la población de Pampas y por la mayoría de los migrantes de la sierra surcentral entrevistados en Lima, sino que, además, parecen estar difundidos a lo largo y ancho de los Andes.

Por otra parte, en términos de vidas individuales y no en términos históricos, llama la atención la fijeza de algunos símbolos entre los migrantes de la sierra surcentral residentes en Lima. En este capítulo, hemos revisado una serie de símbolos vigentes en el código interpretativo de Pampas que, como es natural, se entroncan en la geografía de la zona, incluida su flora y fauna: zorros, cantutas, cuestras, quebradas, etcétera. Estos símbolos en su conjunto nos están mostrando una topografía y una biota claramente distintas de las que enmarcan la vida en las grandes ciudades de la costa. Sin embargo, los migrantes de la sierra surcentral que residen en Lima desde hace décadas parecen mantener estos símbolos en sus sueños a pesar del cambio radical del contexto en que se desenvuelven. Esta impresión,⁴² además de proporcionarnos un interesante ejemplo de las diferencias

41. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua», pp. 43-79.

42. Impresión que convendría estudiar más detenidamente y de manera más elaborada.

entre los tiempos del inconsciente y de la vigilia, nos habla de cierta estabilidad simbólica que podemos ejemplificar con el siguiente relato, entregado por José Romero, nacido en Apurímac y que vive desde hace más de veinte años en Lima, donde trabaja como taxista:

[E]n una quebrada estaba caminando, ¿no? Caminaba y caminaba, caminaba. Solo. Parece que yo estaba cegado y no veía, pe, ¿no? Entonces yo miraba, pe, pero no veía... Parece una oscuridad... Y otra cosa aparte, pensaba que estaba soñando, ¿no?, y abría mis ojos, ¡ah!, no podía abrir. Pero caminaba y caminaba. Dentro de eso este... me encuentro con un zorrillo, un zorro que diga. Y ese zorro quería morderme, quería morder... Pero ese sueño ha sido para yo enfermarme. Y después yo seguía avanzando, ¿no? Y el zorro como me quería morder, yo me escapaba, pe, escapaba, me escapaba. Ya me metía a un rocón, ya, un rocón... Había una roca por ahí, piedras... Ahí me escondí, pero así había estado, ¿no? Pero después de un rato, desperté.⁴³

43. Relato registrado por Jaime Peña y Cinthia Peña.

3

«¿Sabes lo que me soñé?»

HABLAR DEL SUEÑO EN CASTELLANO ANDINO



CUANDO LOS HOMBRES Y MUJERES de los Andes hablan de sus sueños, se puede entrever que su castellano se ha visto enriquecido por una serie de características propias de las lenguas andinas mayores, el quechua y el aimara, pero, además, que en su configuración, esta variedad del español ha potenciado rasgos históricos del idioma de maneras particulares que permiten distinguirlo de otras hablas del castellano. En este capítulo propongo recorrer, de manera sencilla, diferentes casos de aquello que los especialistas en contacto de lenguas denominan *transferencia*, sea por retención de antiguos rasgos hispánicos o por ampliación semántica o pragmática de ellos.¹ Quiero hacerlo con un ánimo descriptivo y no explicativo, porque pienso que antes de cualquier teorización, es conveniente tomar conciencia detallada de los fenómenos lingüísticos y presentarlos sistemáticamente, más aún cuando estos ocurren entre dos o más lenguas en contacto y cuando existe una situación de dominio de uno de los idiomas sobre los otros, como es el caso del castellano frente a las lenguas aborígenes peruanas. Para hacer este ejercicio, intentaré poner en diálogo las características abordadas para el caso del castellano andino con sus contrapartes quechuas.² Un objetivo secundario será explorar qué nos pueden decir algunos de estos fenómenos lingüísticos acerca de las concepciones del sueño en los Andes, aunque el establecer vínculos entre los datos del

-
1. Me baso en la sistematización de los procesos derivados del contacto de lenguas que ha elaborado el lingüista español Germán de Granda. Véase, por ejemplo, de este autor, *Estudios de lingüística andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
 2. No con sus contrapartes aimaras, porque las áreas de procedencia de todos los entrevistados son zonas de bilingüismo quechua-castellano y la mayor parte de ellos tienen al quechua, y no al aimara, como lengua materna.

lenguaje y los procesos culturales siempre es una empresa riesgosa, que en no pocos casos ha producido relaciones mecánicas y apresuradas.

«¿Sabes lo que me soñé?»

Soñarse algo y no *soñar* algo es una constante lingüística entre los hablantes de castellano andino, aunque también se presenta, al parecer con menor frecuencia, en otras variedades de castellano; asimismo, como veremos, se ha registrado en etapas históricas del español peninsular distintas de la actual. Me parece interesante, en primer lugar, explorar qué puede estar significando este *-se*, que en la gramática general del español se llama *pronombre reflexivo*, pero que para el caso que nos interesa, podríamos llamar *falso reflexivo*. Antes de explicar el porqué del adjetivo *falso*, recordemos qué es un pronombre reflexivo. Partamos del hecho de que soñar es una actividad que se realiza dentro del fuero interno del sujeto. En este sentido, el verbo *soñar* se diferencia de otros como *lavar*, *herir*, *mirar*, que aluden a acciones que el agente realiza hacia afuera de sí mismo sobre un objeto que puede ser distinto de él —*lavar la ropa*, *herir al enemigo*, *mirar el cielo*—, pero que puede ser también el mismo agente, esta vez convertido en objeto —*lavarse*, *herirse* o *mirarse uno mismo*—. En este último caso, hablamos de reflexividad. En contraste, yo no puedo *soñar a otro*, en el sentido de tener una experiencia onírica en otro.³ Solo puedo soñar *yo*. En *lavar*, *herir* y *mirar* tengo las dos opciones: puedo *lavar*, *herir* y *mirar* a otro, pero también puedo *lavarme*, *herirme* y *mirarme* yo. Este *-me* de los ejemplos anteriores es el pronombre reflexivo, inserto en el verbo. En la frase *Juan se está lavando*, el objeto lavado es Juan y el pronombre reflexivo es *se*. Pero si un hablante de

3. Pero, como veremos después, en castellano andino —y, al parecer con menor frecuencia, en otras variedades del español— *soñar a otro* significa ‘soñar con ese otro’, no ‘tener una experiencia onírica en otro’ o ‘hacer que otro tenga una experiencia onírica’.

castellano andino produce la oración *Juan se está soñando* no quiere decir, como veremos después, que Juan esté soñando consigo mismo. De allí el nombre *falso reflexivo*. En la siguiente frase podemos confirmar que el pronombre *me* no se está refiriendo al soñante mismo como objeto de la experiencia onírica:

- (1) Es cierto también el agua porque yo una fecha, de acá dos años atrás, muy seguidos *me soñaba* ríos (Ana María, Pampas).

Aquello con lo que Ana María soñó fueron los ríos; estos eran el objeto de su soñar. Por lo tanto, el *me soñaba* no puede querer decir que el objeto del sueño era la misma soñante: resulta claro que el objeto de esta experiencia era otro. Pero entonces, ¿qué quiere decir este *me*? Indaguemos en torno a este problema con ayuda de otros ejemplos:

- (2) Por ejemplo, toro, *me he soñado* muchas veces, pero no ha ocurrido nada; quizás me habrá amenazado, pero no ha habido riña con otras personas (señor Alejandro Villalba, Pampas).
- (3) En después mi hermana la otra, también así me cuenta: «Ay, Fernanda, *me he soñado* con carne, no sé qué me va a pasar, siempre paro *soñándome*» (señora Fernanda Malpartida, Lima-Cerro de Pasco).⁴
- (4) Entonces yo *isía*: «¿Por qué *me he soñado*?» (Dina Gutiérrez, Lima-Ayacucho).
- (5) Bueno, *me paro soñando* a mi papá (Lucía, Lima-Cuzco).

Los cuatro ejemplos elegidos se produjeron en momentos emocionalmente cargados de las entrevistas. En (2), con un afán polémico, el señor Alejandro estaba presentando ejemplos de predicciones oníricas que él no considera ciertas y lo hacía echando mano de su experiencia personal. En (3), la señora Fernanda

4. Entre paréntesis indico de qué informante se obtuvo el ejemplo, y si la entrevista se realizó con alguien de Pampas o con un migrante residente en Lima. Indico este último caso con la palabra «Lima», seguida del lugar de procedencia del entrevistado; en el caso de la señora Fernanda, «Lima-Cerro de Pasco».

está citando lo que con preocupación le cuenta su hermana acerca de un sueño recurrente. En (4), Dina Gutiérrez recuerda su angustia posterior a un sueño en el que su madre caía a un abismo, mientras que en (5), la conversación adquiere un matiz de preocupación y pesar, porque en los sueños de Lucía ha aparecido su padre muerto llamándola. A partir de estos cuatro casos podríamos pensar que el falso reflexivo está expresando la participación emocional del hablante en los hechos narrados. Como ha apuntado la lingüista Virginia Zavala, ello también sucede en el español no andino, en el que podemos encontrar construcciones llamadas *reflexivas de interés* como *Me comí la torta*, pero parece ser que en el castellano que nos ocupa este tipo de falsas reflexivas se pueden producir en contextos más amplios que en otras variedades de español.⁵

Es importante resaltar que esta participación emocional puede ser de diversa índole: en los ejemplos anteriores tenemos preocupación y tristeza, pero también puede tratarse de expectativa y entusiasmo, como se puede observar al final del siguiente diálogo, en el que *E* representa las intervenciones de la entrevistadora y *L* las respuestas de Lucía, informante cuzqueña residente en Lima. Las intervenciones están marcadas con números romanos para poder comentarlas con mayor claridad:

(6)

- I. E. *¿También hay creencias sobre los sueños?*
- II. L. Ah, también, sí.
- III. E. *A ver, ¿tipo qué?*
- IV. L. Este... Con cuchillo es traición. Soga para viaje.
- V. E. *¡Soga para viaje...!*
- VI. L. O sea cuando uno se sueña soga, porque la soga es larga, tonces tiene un largo viaje.
- VII. E. *Ah, no te creo...*

5. ZAVALA, Virginia. «Reconsideraciones en torno al español andino». *Lexis* XXIII, 1, 1999, p. 73.

VIII. L. ¡Suéñate!

IX. E. *Ojalá. Hasta ahora no sueño con sogas.*

La entrevista se produce entre dos mujeres, una de origen andino y la otra limeña; la primera de clase baja o popular, que trabaja como empleada doméstica en Lima, y la segunda de clase media, con formación universitaria. Existe una relación cercana entre ambas por razones laborales; esta confianza permite una mayor espontaneidad en las expresiones. En el turno VI, Lucía le informa a la entrevistadora, en un tono neutral, que cuando uno *se sueña sogas*, significa que viajará. Notemos que desde ya Lucía está usando el falso reflexivo. En el turno VII, la entrevistadora hace un comentario que demuestra interés (*Ah, no te creo...*) y saca a Lucía de su posición meramente informativa. La reacción de Lucía en el turno VIII es emocionalmente cargada de expectativa: ¡*Suéñate!*; invita a la entrevistadora. La idea parece ser que Lucía considera beneficioso para su interlocutora tener un viaje próximo, y en realidad, esta se encuentra iniciando averiguaciones sobre una posibilidad de beca en el extranjero. Es interesante notar que en el turno final, el IX, la entrevistadora responde con un matiz de pena porque hasta ahora no ha tenido sueños con sogas y, por lo tanto, puede deducir que —según la lógica predictiva— no va a viajar próximamente, pero a pesar de la carga emocional de la respuesta, no utiliza el falso reflexivo, hecho que se corresponde con la norma no andina: dice *Hasta ahora no sueño con sogas* y no *Hasta ahora no me sueño con sogas*. Vemos que en este caso, la informante, hablante de castellano andino, usa el falso reflexivo en dos situaciones distintas desde el punto de vista emocional: cuando está informando de manera neutral y cuando está entusiasmada, invitando a su interlocutora a soñar con determinado símbolo. De modo que a las emociones anteriormente revisadas en los ejemplos (2)-(5), debemos sumarles el matiz positivo que hemos visto en el ¡*Suéñate!* de Lucía. De allí que digamos que, en general, el falso reflexivo expresa, en el castellano andino, una participación emocional de índole variable de parte del hablante en la acción expresada por el verbo.

Pero quedan dos puntos por explicar. Primero: ¿por qué se utiliza también el falso reflexivo en el turno vi del ejemplo (6), cuando Lucía es neutral y simplemente está informando? Y segundo: ¿por qué las cosas son así en el castellano andino respecto del verbo *soñar*?, ¿de dónde procede esta característica? Para abordar lo primero, sumemos al ejemplo de Lucía algunos otros más:

- (7) Pajaritos, nunca *me he soñado* (señora Fernanda, Lima-Cerro de Pasco).
- (8) No *me sueño* hace tiempo [cierto tipo de sueños] (Lucía, Cuzco-Lima).
- (9) Puedes *soñarte* unos toros, unas vacas, caballos que te quieren tropezar o pisarte, ¿no? (señora Benjamina, Pampas).

Los ejemplos (7) y (8) son respuestas a preguntas en las que la entrevistadora animaba a la informante a recordar sueños con símbolos específicos. El ejemplo (9) constituye una reacción a una propuesta general del entrevistador a abordar el significado de la presencia de animales en los sueños. En ningún caso se trata de experiencias que el hablante haya tenido efectivamente; las frases (7) y (8) constituyen informaciones de que estas son experiencias inexistentes para el informante, mientras que (9) plantea un escenario posible y general, que no se refiere ni a vivencias del entrevistado ni a experiencias del entrevistador. ¿Cómo podríamos conciliar estos escenarios neutrales con el significado que hemos entrevisto anteriormente para el *falso reflexivo*, esto es, el compromiso emocional con las acciones expresadas por el verbo?

Para solucionar esta aparente paradoja, propongo precisar primero de dónde proviene esta característica del verbo *soñar* en castellano andino. En primer lugar, es necesario señalar que en otras variedades del castellano, distintas del español andino, el verbo *soñar* también se usa con el pronombre reflexivo, como sucede en León y Extremadura, España, según registra Zamora Vicente,⁶ y en

6. ZAMORA VICENTE, Alonso. *Dialectología española*. Segunda edición. Madrid: Gredos, 1979, p. 435.

otras regiones de América Latina, de acuerdo con Kany,⁷ quien aporta los siguientes ejemplos:

- (10) a. *Me he soñado* anoche con él (Bolivia, texto literario).
 b. *Me soñaba* que hacía un viaje (Chile, conversación).
 c. Anoche *me soñé* que estábamos en Bogotá (Colombia, conversación).
 d. *Se soñaba* con ser presidente (Guatemala, ejemplo en texto sobre lingüística).
 e. *Me soñé* con Caimán (Costa Rica, texto literario).

Por otra parte, desde un punto de vista histórico, encontramos ejemplos referidos a etapas históricas del español en que este uso se registra incluso en la lengua escrita, aunque posteriormente, desde un enfoque normativo, haya sido calificado de pleonismo —es decir, de ‘demasiá innecesaria de palabras’—, como hace el famoso diccionario de régimen de Rufino José Cuervo respecto al ejemplo siguiente, del siglo XVI:⁸

- (11) Yo señora *me soñaba*/Un sueño que no debiera. (Cristóbal de Castillejo, *Obras*, +1556, énfasis mío).

De manera que ante la pregunta sobre el origen de esta conducta del verbo *soñar* en castellano andino, debemos partir por reconocer que es una alternativa no solo permitida por el sistema gramatical del castellano, sino que, además, se usa efectivamente en otras variedades del idioma y que su empleo se puede encontrar incluso en los testimonios de otras etapas históricas del español. Esto quiere decir que el *soñarse* andino probablemente haya llegado junto con los primeros hablantes del español que se instalaron en estas tierras, tal como arribó a otras zonas del continente. ¿Cuál es la peculiaridad andina, entonces? La respuesta

7. KANY, Charles E. *Sintaxis hispanoamericana*. Madrid: Gredos, 1970, pp. 227-228.

8. CUERVO, Rufino José. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1992. Sub *soñar*.

está en la frecuencia de su uso, que resulta mayoritario en mi corpus de entrevistas en comparación con *soñar* sin el falso reflexivo.⁹ Un hecho que abona a favor de la existencia de esta mayor frecuencia respecto del castellano no andino practicado en Lima, por ejemplo, reside en el hecho de que *soñarse* frente a *soñar* es un rasgo que los hablantes limeños de origen no andino perciben y estigmatizan con claridad; al parecer, por estar asociado al habla de los migrantes de la sierra, con todo lo que ello supone desde el punto de vista económico, social y cultural. He escuchado a una madre de familia de clase alta comentar con asombro divertido que su pequeña hija usa el verbo de este modo al relatar sus sueños. «Seguramente por influencia de la empleada», comentó. La pregunta inicial puede, entonces, replantearse: ¿por qué el uso de *soñarse* es más frecuente en el español andino respecto de *soñar*, en contraste con otras variedades del español como la limeña no andina, en la que este comportamiento del verbo es desaconsejado?

Al revisar la gramática del quechua, podríamos plantear que el uso del falso reflexivo en el caso del verbo *soñar* en castellano andino —y de manera más general, el conjunto de usos peculiares del falso reflexivo en esta variedad del español, con verbos como *bailar*, *jugar* y *saltar*— puede haber sido reforzado por la influencia de un elemento quechua, el morfema derivativo verbal *-ku*, que vemos en acción en el siguiente ejemplo:¹⁰

- (12) Taytachallata graciaستا *gukuni* imapas hapiwaptinchik (señora Rosa, Pampas).
 AL-PADRECITO GRACIAS DOY CUALQUIER-COSA QUE-NOS-COJA
 'Al Padrecito nomás agradezco por cualquier cosa que nos suceda'

9. Aunque, como después veremos, no todos los hablantes entrevistados lo registran, y no todos los que lo emplean lo hacen de manera consistente. Por supuesto, sería necesario confirmar esta impresión con evaluaciones estadísticas en el marco de una investigación empírica.

10. Al insertar ejemplos en quechua, primero ofrezco una traducción palabra por palabra y, en segundo lugar, una traducción más afinada. La primera traducción va en letras versales (VERSALES) y la segunda, en letras normales y entre comillas simples. En la traducción, dadas las diferencias estructurales entre el quechua y el castellano, a veces una palabra quechua equivale a dos o más palabras castellanas necesarias para entender el sentido. En estos casos, uno, en la traducción literal, las palabras del castellano con guiones.

En el ejemplo podemos notar cuán lejos puede estar en el quechua *-ku-* de un reflexivo, aunque debe recalcarse que también puede tener este matiz —como en *maqakuy* ‘golpearse uno mismo’ y *rikukuy* ‘mirarse uno mismo’—. El morfema *-ku* se ha unido a la raíz verbal *qu-* ‘dar’, que recibe flexión de primera persona del singular, con la marca *-ni*: *qukuni*. El resultado es ‘doy’, pero ¿qué es lo que *-ku* añade a la significación del verbo? Ello no puede ser un significado reflexivo, puesto que la entrevistada le da gracias a Dios y de ninguna manera a sí misma. Sugiero, entonces, que el *-ku* está añadiendo un valor similar al que tiene el falso reflexivo en castellano andino: un valor de compromiso emocional con la acción realizada. Dar gracias a Dios en el caso de la señora Rosa, que es sumamente creyente a pesar de los golpes que le ha dado la vida, es sin duda una acción que compromete mucho sentimiento. Pero en el siguiente ejemplo podemos observar que, tal como sucede con el falso reflexivo del castellano andino, *-ku* también puede insertarse en verbos que expresan acciones emocionalmente neutras para el hablante:

- (13) Yuraq yakuta *suyñukuspaqa*, es salud (señora Ana María, Pucros).
 BLANCO AGUA SOÑÁNDOSE ES SALUD
 ‘Soñándose agua cristalina, es salud’

En el ejemplo (13), en el que ocurre un interesante cambio de código del quechua al castellano, Ana María está hablando de una acción en abstracto, no referida a ella ni a otra persona en particular. Para cualquier persona, nos dice, soñar con agua cristalina equivale a tener buena salud en el futuro. De acuerdo con la literatura sobre gramática quechua, en este caso, el *-ku* está expresando una suerte de beneficio en la acción: ‘soñar algo para beneficio de uno’, sería la idea aproximada.¹¹ Cabe señalar que no solo se puede tratar de un beneficio sino

11. «Con verbos reflexivos, expresa una acción refleja, es decir que recae sobre el propio sujeto; con otros verbos indica beneficio o provecho personal, además de involucramiento emocional en la ejecución de

de un «maleficio» o detrimento, algo que no le conviene al soñante pero lo afectará directamente, como podemos ver en el ejemplo (14), en el que el entrevistado no está hablando de un sueño que él haya tenido, sino que también está haciendo una afirmación general, aplicable a todos los seres humanos:

(14) Putka yakuta *suyñukunki*, pusupi huntata, hinaptinga imapas prublimayki kaptin, karsilman yaykunaykipaq (señor Alejandro Roca, Pampas).

SUCIA AGUA SUEÑAS, EN-POZO LLENO, ENTONCES CUALQUIER PROBLEMA-TUYO TIENIENDO, A-LA-CÁRCEL PARA-QUE-ENTRES

‘Sueñas agua sucia, en un pozo lleno, entonces por cualquier tipo de problema que tengas, a la cárcel entrarás’

Todo esto nos da una pauta para interpretar el grupo de ejemplos (7)-(9) del castellano andino: a pesar de que en ellos los hablantes tampoco han realizado las acciones expresadas por el verbo, ni están comprometidos emocionalmente con ellas, aparece de todas maneras el falso reflexivo con este matiz de beneficio o daño para el soñante. De este modo, podríamos glosar su significado de la siguiente manera:

(15) ‘Pajaritos, nunca he soñado (en mi beneficio)’.

(16) ‘No sueño hace tiempo [cierto tipo de sueños] (en mi beneficio)’.

(17) ‘Puedes soñar (en detrimento tuyo) unos toros, unas vacas, caballos que te quieren hacer tropezar o pisarte.’

Tendríamos, entonces, para este uso del verbo *soñar* en castellano andino, una gama de valores relacionados con el compromiso emocional del hablante respecto de las acciones expresadas por el verbo y con el beneficio o detrimento que podría sufrir el soñante como resultado del sueño. Restaría apuntar brevemente que si bien se trata de un rasgo frecuente, no todos los hablantes entrevistados lo

la acción. Finalmente, se emplea también como marca del ‘se’ impersonal». CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. *Quechumara: estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1994, p. 122.

evidencian, y algunos de los informantes que sí lo presentan no lo usan de manera consistente. Se requeriría un análisis más fino, que escapa a las posibilidades de este formato, para explorar cuándo se ve favorecida la aparición de este rasgo en el caso de los hablantes que lo usan de manera inconsistente y qué factores explican la falta de uniformidad entre los hablantes de castellano andino en relación con esta característica. Tengo la impresión de que a mayor ruralidad, mayor probabilidad de que aparezca este rasgo, aunque es necesario resaltar que debo a mis informantes residentes en Lima varios ejemplos al respecto. Por otro lado, que este comportamiento del verbo *soñar*, a pesar de estar estigmatizado, está calando en las nuevas generaciones limeñas, incluso en la escritura, lo indican algunos textos redactados por estudiantes, recogidos por Gonzalo Portocarrero en diversos colegios del Perú. Entre estos textos, figura el siguiente, que procede del colegio La Recoleta, de clase media alta:

(18) *Me soñé* que los terroristas estaban por mi casa y yo con mis amigos los rechazábamos con fuego de ametralladora y luego ellos se fugaron (Recoleta, masc., 13 años).¹²

«Me soñé maíz»

Un hablante de castellano andino tendería a decir *Me soñé maíz* y no *Me soñé con maíz*, o simplemente *Soñé con maíz*, como sería lo esperable en un hablante de castellano limeño no andino. Por lo que he podido observar en las entrevistas

12. PORTOCARRERO, Gonzalo. «La realidad de los deseos». En Gonzalo Portocarrero. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR-Casa de Estudios del Socialismo, 1993, p. 129. Asimismo, en el Centro Educativo Fe y Alegría 26 de Canto Grande, se registró un relato que empieza así: «*Me he soñado* que ya había llegado el fin del mundo y que Dios había dicho que el que se salva será llevado al cielo», p. 146. Y en el mismo colegio: «*Me soñé* que cuando estaba en mi casa había entrado un toro negro y robusto y que me perseguía por todas partes y yo me escapaba», p. 158.

que he realizado, este parece ser un uso aún más generalizado que el del falso reflexivo. ¿Cómo podemos describirlo adecuadamente? Podríamos empezar por decir que en castellano andino el verbo *soñar* requiere un objeto directo en vez de un complemento preposicional. Expliquemos con más detalle estos términos. El verbo *estornudar* no necesita, para entrar en funcionamiento en una oración, ni un objeto directo ni un complemento preposicional. Para obtener una frase comprensible, uno puede decir simplemente *Juan estornuda*; basta con que la oración tenga sujeto. En cambio, con el verbo *completar* no sucede lo mismo. *Juan completa* es una frase incomprensible. Se necesita un objeto directo para redondearla: así, podemos tener *Juan completa su tarea*, *Juan completó la colección*, etcétera. Hay otros verbos que en vez de requerir un objeto directo necesitan una frase preposicional. Este es el caso de *tender* en el sentido de ‘orientarse hacia un estado de cosas’. Por ejemplo, una frase como *Juan tiende a la rigidez* es perfectamente comprensible, pero *Juan tiende la rigidez* no lo es, ni tampoco *Juan tiende*. Ello porque *tender* requiere un complemento preposicional —que, como a *la rigidez*, es una frase cuyo núcleo o elemento más importante es una preposición; en este caso, la preposición *a*—.

En castellano limeño no andino, *soñar* es un verbo similar a *tender* en el sentido de que, para funcionar, suele requerir un complemento preposicional, salvo cuando el complemento mismo es una oración: *Soñé que me mudaba*. En una variedad limeña y no andina de castellano tenderíamos a decir, por ejemplo, *María sueña con serpientes*, y no *María sueña serpientes*. Pero a diferencia de lo que sucede con *Juan tiende la rigidez*, *María sueña serpientes* no sería imposible en castellano limeño no andino; estaríamos ante una frase comprensible y relativamente aceptable. De hecho, también se usa en algunas variedades de castellano peninsular y se ha registrado incluso en la lengua escrita; según reporta Seco, nada menos que en un pasaje de don Miguel de Unamuno:

- (19) [...] acaso *me sueña* como un espejo pasado, no sabe que yo *le sueño* (énfasis mío).¹³

Este comportamiento del verbo *soñar* también ha sido reportado en otras regiones de América Latina, especialmente en México y América Central, según Kany, quien entrega el siguiente ejemplo.

- (20) Me sonreía de un modo que me hizo *soñar/la* dos noches.¹⁴

El uso transitivo de *soñar* —es decir, con objeto directo, sin la preposición *con*— implica recurrir a la preposición *a* cuando el complemento se refiere a una persona o a un ser animado —*Juan soñó a María* y no *Juan soñó con María*—, regla general en español con las construcciones de objeto directo. La aplicación de esta regla a *soñar* no sería imposible en castellano general, aunque los textos normativos no dudarían en calificarla de anómala. Veamos lo que dice Manuel Seco al respecto:

El uso de *soñar* como transitivo es normal cuando su complemento es una oración: *soñó que era rey*. Es más raro cuando el complemento es un sustantivo o un pronombre personal.¹⁵

José Martínez de Sousa estigmatiza de manera más clara la construcción, calificándola de *solecismo*; es decir, de incorrección cometida en el terreno de la sintaxis, no obstante que el comportamiento transitivo de *soñar* se puede rastrear en los registros más tempranos del idioma. Así, por ejemplo, lo encontramos en *Poema de Santa Oria*, de Gonzalo de Berceo, de fines del siglo XII:

- (21) Solo que *la podiese soñar* una vegada [una vez].¹⁶

13. Cit. en SECO, Manuel. *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española*. Madrid: Aguilar, 1973. Sub *soñar*.

14. KANY, Charles E. Ob. cit., p. 407.

15. SECO, Manuel. Ob. cit. Sub *soñar*.

16. MARTÍNEZ DE SOUSA, José. *Diccionario de uso y dudas del español actual*. Barcelona: Bibliograf, 1996. El

En 1490, en el *Universal vocabulario en latín y en romance*, de Alfonso de Palencia, encontramos también muestras del uso transitivo de *soñar*:

- (22) Allucinare es *soñar vanidades*: y allucinatió es alienación de luz; y allucinaria son sueños vanos (énfasis agregado).¹⁷

En 1611, en *La Cristiada*, de Diego de Hojeda, tenemos el siguiente ejemplo:

- (23) La mujer de Pilato a *Cristo sueña* y dícele quién es su casta dueña (énfasis agregado).

De modo que tenemos registro del uso transitivo del verbo *soñar* en diferentes épocas de la historia del idioma. A pesar de ello, este empleo, tal como sucede en el caso del falso reflexivo, es desaconsejado por las autoridades normativas, que lo encuentran raro e incluso incorrecto. En cambio, en castellano andino, *soñar* tiende con mucha claridad a requerir un objeto directo y no un complemento preposicional. Veámoslo con ayuda de los siguientes ejemplos:

- (24) Pero yo no he soñado *esas cosas* nunca (señor Mariano, Pampas).
 (25) Si uno ha soñado *el sapo*, creen que alguien te está haciendo el daño (señora María, Pampas).
 (26) Porjemplo, yo, *la sangre* bastante sueño para enfermarme o pa' que se enfermen mis niños, mi familia, así (señora Eduviges, Pampas).

Y, como hemos visto anteriormente, siguiendo la regla de los objetos directos animados en castellano —es decir, cuando el objeto se refiere a una persona, animal o cosa animizada—, se le debe anteponer al complemento la preposición *a*, como vemos en los ejemplos (27) y (28). Sin embargo, como observamos en (29), esto tampoco constituye una regla estricta, y el hablante de castellano andino puede prescindir de la *a*. Los objetos van en cursivas.

ejemplo se toma de SERRADILLA CASTAÑO, Ana María. *Diccionario sintáctico del español medieval*. Madrid: Gredos, 1966.

17. Cit. en CUERVO, Rufino José. Ob. cit. Sub *soñar*.

- (27) Y cuando ya a ella [a su madre] ya le pido ya dos días o tres días, ya le sueño *a mis padres* (señora Ana María, Pampas).
 (28) He soñado *a tal mujer*; pucha, seguramente voy a pasar mal el día (señor Celedonio, Pampas).
 (29) Porjemplo sueñas *alguien* que está mareado, ya va a llover (Jéssica, Pampas).

En castellano limeño no andino, tendríamos que las frases (27) a (29) se tenderían a formular así: *Y cuando a ella le pido dos días o tres días, ya sueño con mis padres; He soñado con tal mujer; pucha, seguramente voy a pasar mal el día y Porjemplo sueñas con alguien que está mareado, ya va a llover o Porjemplo sueñas que alguien está mareado, ya va a llover*. En otros términos, construiríamos las frases acompañando el verbo *soñar* de un complemento preposicional con la preposición *con* como núcleo. Pero debemos recalcar que estamos ante un asunto de frecuencias, pues, como hemos visto, en comunidades no andinas hablantes de castellano y en etapas previas del idioma podemos encontrar este uso sin dificultad. Después de reconocer que el comportamiento transitivo de *soñar* no solo es una posibilidad del sistema castellano, sino que ha sido efectivamente registrado —y sigue siéndolo sin duda—, nos debemos preguntar por qué la mayor frecuencia de su empleo en el castellano andino. Y la respuesta la buscamos otra vez en la influencia del quechua, la lengua que ha conformado el sustrato de esta variedad del español.

En este punto, queremos mirar el tema históricamente, porque ello nos puede brindar más claridad. El verbo que predomina para ‘soñar’ en la variedad quechua de Pampas es un préstamo del castellano: *suyñuy*.¹⁸ Esto constituye un resultado de la situación de desigualdad en que se encuentran el quechua y el castellano en

18. Sería interesante aclarar por qué *suyñuy* y no *suyñay*, dado que la vocal temática del verbo en castellano es la *a* —es decir, tenemos *soñar* y no *soñur*—, y esta vocal también forma parte del sistema fonológico quechua. ¿Simple armonización vocálica? Y si es así, ¿por qué no ha sucedido lo mismo con *ruygay*, préstamo del castellano *rogar*; *gustay*, de *gustar*; y *tupay*, de *topar*? ¿Estamos ante una derivación verbal operada a partir del sustantivo *sueño*, más bien?

esta comunidad, y que conduce al primero a adoptar palabras del segundo incluso en casos en los que esto no es necesario porque el fondo léxico del propio idioma cuenta con la ficha necesaria. El quechua *tenía* —ojalá pudiéramos decir *todavía tiene*— un verbo preciso para el significado ‘soñar’, y este verbo es *musquy*. En su mayoría, los hablantes entrevistados conocen este verbo, y así lo manifiestan cuando se les pregunta directamente por él, pero no lo usan; es decir, *musquy* ha pasado a formar parte de su léxico pasivo. Entre todos los informantes entrevistados solamente uno, natural de Apurímac y residente en Lima, usa el sustantivo correspondiente a este verbo: *musquy* ‘sueño’.

Conviene preguntarse cómo funciona el verbo *musquy* del quechua, si requiere o no objeto directo, o qué tipo de complemento precisa. Por las razones mencionadas, no contamos con ejemplos de uso de este verbo en nuestras entrevistas, pero las fuentes lexicográficas sí nos pueden brindar algunas luces. Por ejemplo, el *Vocabulario* de Diego González Holguín, de 1608, entrega el siguiente ejemplo:

- (30) Atitapia *muzcuyta* muzcuni.
 HORRIBLE SUEÑO SOÑÉ
 ‘Soñé sueños abominables’

Y en el *Ritual formulario e institución de curas* (1631), el religioso mestizo Juan Pérez Bocanegra registra la siguiente pregunta como parte de un preciso modelo de interrogatorio destinado a que los evangelizadores estén en capacidad de averiguar, en quechua, si los miembros de su grey mantenían sus antiguas creencias en los sueños:

- (31) *Millmacta, llicacta* moçospa, puticussaccha ñispa ñecchu canqui?
 LANA REDES SOÑANDO ENTRISTECERÉ DICIENDO DECIDOR ERES
 ‘Si sueñas lana, ¿sueles decir que te entristecerás?’

En el ejemplo (30) tenemos el sustantivo *musquy* ‘sueño’ como objeto del verbo homófono *musquy* ‘soñar’. Notemos que el sustantivo no aparece solo sino

acompañado de la marca *-ta* (*musqyta*), llamada «de caso acusativo», y que señala en la gramática quechua al objeto directo. En (31) tenemos dos objetos: *millma* 'lana' y *llika* 'red', esta vez señalados con el sufijo *-kta*, la marca alternativa de «caso acusativo» en el «quechua general» adoptado por la iglesia católica colonial. Vemos, entonces, en estos dos ejemplos, que el verbo quechua *musqy* funciona con objeto directo, y allí tenemos una pista para explicar por qué el hablante de castellano andino tiende a decir *Soñé maíz* y no *Soñé con maíz*. Tal como hemos sugerido para el caso del falso reflexivo, una vez producida la conquista, los hablantes quechuas entraron en contacto con variedades del español que mostraban el uso transitivo del verbo *soñar*. Pero mientras que otras variedades del idioma fueron perdiendo o aminorando el empleo de esta forma de construcción bajo las presiones normativas que favorecían la alternativa *soñar con x* frente a *soñar x* y *soñar a x*, el castellano de los hablantes andinos parece haber reforzado más bien esta característica, debido a las reglas de funcionamiento del verbo quechua correspondiente. Tenemos, en esta ocasión, por lo visto, un ejemplo más de cómo el lenguaje que funcionó como sustrato del castellano andino ha contribuido a moldear, con el paso del tiempo, la manera de hablar de sus usuarios. Sería, como en el caso del falso reflexivo, otro ejemplo de transferencia indirecta por retención, proceso mediante el cual un rasgo histórico particular del castellano, olvidado o desplazado en otras áreas, es reforzado y consolidado por influencia de la lengua de sustrato.

«Dice que el maíz estaba tendido en el patio»

Un tema clásico en el estudio del castellano andino es el tratamiento de la partícula *dice* como un marcador reportativo de segunda fuente;¹⁹ esto quiere decir

19. ESCOBAR, Alberto. *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: IEP, 1978, p. 109; CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. «Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la motosidad en el Perú». En

que cuando un hablante de esta variedad de castellano quiere reportar una información sin comprometerse con ella y especificando que la conoce «de oídas» y no por experiencia personal —y, en consecuencia, limitar la validez de los hechos narrados—, puede usar esta partícula y producir una frase como la siguiente:

(32) El perejil es bueno para la circulación, *dice*.

Con este *dice*, que habitualmente —pero no siempre— se ubica al final de la frase, el hablante de castellano andino quiere decir algo parecido a ‘otros lo han dicho, pero a mí no me consta’ y, a la vez, otorgarles un valor de verdad restringido a los hechos que son materia del enunciado; en una doble operación discursiva, remite la responsabilidad de la información a una segunda fuente sin especificar cuál es y pone entre paréntesis la validez de los hechos reportados. El lingüista Germán de Granda ha planteado la idea de que este valor de *dice* ha surgido en el castellano andino a partir del quechua.²⁰ Concretamente, como un calco de la función que tiene una importante partícula de este idioma, llamada *evidencial reportativo* y que tiene la forma *-s* o bien *-si* —pero *-sh* y *-shi* en las variedades centrales del quechua—. Esta partícula quechua es un sufijo independiente; es decir, un elemento que se une a una base o raíz en posición final, y que lo hace indistintamente tanto con frases verbales como con frases nominales. Podemos ver un ejemplo en la siguiente frase:

Rodolfo Cerrón-Palomino. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [1988] 2003, p. 98; GRANDA, Germán de. «Un proceso de transferencia bidireccional sucesiva en el área andina. Evidenciales reportativos entre quechua y español». En Germán de Granda. *Estudios de lingüística andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2001, pp. 123-132; ZAWALA, Virginia. Ob. cit., pp. 25-85.

20. GRANDA, Germán de. Ob. cit., pp. 123-132. La idea ya aparece esbozada, como un apunte casi anecdótico, en un estudio de Heidi Carlson de Coombs, del Instituto Lingüístico de Verano, a partir de una larga experiencia de traducción de textos religiosos al quechua cajamarquino: «Los hablantes nativos traducen el sufijo *-shi* como ‘dice que’ o ‘dizque’»; «Quien estudia un cuento quechua traducido literalmente al castellano encuentra a menudo la frase ‘dice que’». CARLSON DE COOMBS, Heidi. «La cita en el quechua de Cajamarca». *Revista del Museo Nacional* XLVII, 1983-1985, pp. 319-340.

- (33) Usata suyñuspaykiqa, *qullqitas* tarinki, *allinsi* kanki (señora Pilar, Pampas)
 PIOJOS SOÑANDO-TÚ DINERO ENCONTRARÁS BIEN ESTARÁS
 ‘Soñándote piojos, encontrarás dinero, dicen otros (pero a mí no me consta);
 estarás bien, dicen otros (pero a mí no me consta)’

En el ejemplo (33) observamos este sufijo en las palabras *qullqitas* ‘dinero (como objeto directo)’ y *allinsi* ‘bien’. El elemento aparece como *-s* con bases o raíces que terminan en vocal, como *qullqita-*, y como *-si* con bases o raíces que terminan en consonante, como *allin*. Su función es añadir un matiz reportativo a aquellos constituyentes de la oración a los que se une; es decir, indicar que el hablante no está afirmando «Si sueñas piojos, tendrás dinero, estarás bien», sino que no se está comprometiendo con la información que está otorgando en referencia a las palabras *dinero* y *bien*, y, a la vez, está remitiendo la responsabilidad de la información a una segunda fuente, voluntariamente no especificada. Por eso, un significado equivalente de la frase en castellano sería ‘Soñándote piojos, encontrarás dinero, dicen otros (pero a mí no me consta); estarás bien, dicen otros (pero a mí no me consta)’. A partir de las equivalencias de función y significado entre esta partícula quechua y el *dice* del castellano andino, De Granda ha planteado que este ha incorporado, por transferencia, el valor reportativo del sufijo quechua.

Cuando empecé a hacer mis entrevistas en Lima con hablantes de castellano andino, mi objetivo era encontrar ejemplos de este uso de *dice* y de la partícula quechua *-s/-si* en oraciones referidas a creencias sobre los sueños. Grande fue mi sorpresa al hallar que los propios relatos de sueños en castellano podían contener *dice* como un marcador discursivo. Esto se muestra en el siguiente ejemplo recogido en Pampas:

- (34) *Dice* en mi casa estaba, este... mi mamá estaba y tenía gallinas. Entonces las gallinas habían puesto huevo. Mi mami me dice: «¿Sabes, Jessy? Recoge los huevos de las gallinas». Me fui corriendo y recogí (Jéssica, Pampas).

Nótese que, en el ejemplo (34), la informante no está reportando una información que alguien le ha contado, como sucede en el caso de *El perejil es bueno para la circulación, dice*. Ella está contando un sueño propio. Este *dice* no puede tener, entonces, una función evidencial reportativa: tratándose de un sueño, no hay mejor fuente que el propio soñante. El uso de esta partícula es recurrente en el relato de sueños del castellano andino. Observemos en el siguiente ejemplo, de la misma informante, que la narración, en vez de *dice*, puede mostrar la locución *dice que*:

- (35) [E]staba abajo en mi trabajo, cuando yo trabajaba acá abajo, entonces taba ahí y *dice que* este... el maíz estaba tendido en el patio y estaba cogiendo un poco de maíz para hacer cancha (Jéssica, Pampas).

¿Qué significa este *dice* o *dice que* si es que, como hemos visto, no tiene la función de presentar información obtenida de segunda fuente? Podríamos empezar a abordar el tema con ayuda del siguiente ejemplo, recogido en Lima:

- (36)
 F. En el carro miba durmiendo, miba durmiendo. Me había pasado, hasta Mi Perú. Ay, Dios mío, y en eso a mi mamá veía. *Dice que* [la madre] bajaba este... toda la escalera. Y en eso *dice que* mi mamá me ha entregao bandeja con pan, con bastante pan. Pan es bueno.
 E. *Buen augurio...*
 F. Entonce *dice que* en eso, mi mamá toda sonriente me estaba dando este... bandeja de pan. Y me he despertao y estaba entrando en Mi Perú (señora Fernanda, Lima-Cerro de Pasco).

Notemos que, en el relato, la informante está primero ubicada en la «vida real»: se estaba durmiendo en el ómnibus, cerca de la peligrosa zona de Mi Perú, en el distrito de Ventanilla, Callao. Luego empieza a soñar: «Ay, Dios mío, y en eso a mi mamá veía». Interpreto esta frase como un resumen del relato onírico posterior. Luego entra en acción el *dice que*, como marca de una frontera clara entre la «vida real» y el mundo del sueño: «*Dice que* bajaba este... toda la escalera». Ya estamos de lleno en la escena onírica, lo que queda reforzado por la frase

siguiente: «Y en eso *dice que* mi mamá me ha entregao bandeja con pan», que constituye en realidad el tema central o clímax de la narración. La informante interrumpe su relato para entregar un dato sobre el tópico manifiesto de la entrevista —el significado de los sueños— diciendo «Pan es bueno», y la entrevistadora la interrumpe, a su vez, para invitarla a precisar más ese significado. Pero la señora Fernanda prefiere continuar con su narración y enfatiza el tema central: «Entonce *dice que* en eso, mi mamá toda sonriente me estaba dando este... bandeja de pan». El relato concluye con la vuelta al «mundo real» mediante la fórmula «Y me he despertao», lo que parece ser una característica de los relatos de sueños en general.²¹

Sugiero, a partir del ejemplo anterior, que la función de *dice que* en un relato de sueños es dejar bien establecido para el oyente que se está presentando una narración distinta del contexto previo, en el que la hablante estaba relatando hechos del «mundo real». Un efecto de esta función es que el hablante parece desdoblarse para distanciarse de sí mismo como enunciador y, en un segundo giro, ubicarse discursivamente como protagonista del relato. Notemos que los tres *dice que* presentes en la narración se encuentran precisamente en las tres oraciones que relatan de lleno la experiencia onírica, mientras que las frases restantes carecen de esta partícula, y solo una de ellas —«Ay, Dios mío, y en eso a mi mamá veía»— parece pertenecer al mundo del sueño, pero como una suerte de resumen del relato onírico que está por venir —lo que se llama un *abstract* en el análisis de la narrativa oral—.

Lo curioso de estos usos de *dice* y *dice que*, escuchados con los oídos de un hablante de castellano no andino, reside precisamente en que aparezcan en relatos

21. En un interesante artículo, Elif Tolga Rosenfeld revisa la estructura narrativa de los relatos de sueños con material de hablantes de inglés americano, y apunta que una «coda» o final muy frecuente de estas narraciones tiene la forma «Y entonces me desperté». ROSENFELD, Elif Tolga. «The Framing of Dreams in Narrative: Understanding a Chaotic Dream World». *The Georgetown Journal of Languages and Linguistics* 1, 4, 1990, pp. 467-481.

de sueños, a diferencia de otros géneros narrativos en los que también podemos observar su presencia: los chistes y las leyendas. Para ejemplificar el primer caso, utilizo el final de un chiste «colorado» registrado en Pampas, con un tópico muy popular en la zona, el de la beata y el sacerdote:

(37) Y en eso que estaba en pleno... ee acto sexual, se tira un pedo, pe, la chica, ¿no? Y le dice: «Discúlpeme, padre, en sus huevos sagrados me he tirado un pedo». *Dice* el cura le *dice*: «No importa, hija, con esta confianza, mejor cágate, no hay ningún problema» (señor Marcial, Pampas).

En la última frase, el narrador remata su chiste así: «*Dice* el cura le *dice*». Solo el último *dice* tiene el significado de ‘manifestar con palabras el pensamiento’. El anterior es similar al que hemos estado revisando en los ejemplos previos; es decir, un *dice* que cumple una función más bien discursiva, relacionada con la narración misma. Su empleo está tan arraigado en el relato de chistes en Pampas que incluso podemos observarlo en el habla de los niños, como es el caso de Daniel, de ocho años, residente en Huancayo y descendiente de familias pampinas:

(38) *Dice que* un... que un... ¿cómo se llama?... un señor iba a una fiesta [...] (Daniel, Pampas-Huancayo).

Pero la presencia de este *dice* en los chistes no sonaría tan extraña a oídos de un hablante de castellano limeño no andino, como sí sucede con los relatos de sueños. Y de hecho, incluso podemos escuchar esta partícula al inicio de los chistes narrados por algunos hablantes limeños, como es el caso de la señora Tita, una mujer de clase media que ha residido toda su vida en Lima y es hija de padre español y de madre natural de la costa sur, y que no tiene ningún vínculo familiar con los Andes:

(39) *Dice que* una cholita está con su cholito en sus coloquios amorosos en el Campo de Marte [...] (señora Tita, Lima).

En el caso de las leyendas y los mitos narrados en castellano andino, también es frecuente observar el mismo elemento y, a diferencia del relato de chistes, este parece estar ausente en las leyendas y cuentos relatados en Lima por hablantes de castellano no andino. Pero sí lo hemos encontrado en los migrantes de la sierra surcentral entrevistados allí. A continuación un «cuento de abuela» narrado por un migrante de Apurímac que trabaja en Lima como taxista:

(40) Mi abuela me contaba una vez *dice que... dice que...* uno de mis tíos se enfermó *dice*, ¿no? Dentro de eso *dice que*, pues, mi tío nuunca sanaba, ¿no? Nunca sanaba. Y tenía que traerle una persona, un brujo, ahí a ese lugar para que lo curaran [...] (José, Lima-Apurímac).

Tal como en el relato del sueño de Fernanda (ejemplo 36), en este último ejemplo encontramos varias veces repetida la locución *dice que* —entendemos, para marcar el inicio del relato—: como vimos, es un marcador discursivo que parece instaurar un mundo narrativo, un espacio distinto de la referencia a la vida cotidiana en el discurso de los hablantes de castellano andino. Pero tal como sucede en el caso de los chistes, en este «cuento de abuela» tampoco sonaría tan extraña la presencia de esta locución a oídos de hablantes de castellano no andino. ¿Dónde reside, entonces, la rareza de este elemento en el marco de los relatos de sueños? Sugiero que tanto en el caso de los chistes como en el de los cuentos, podemos otorgarle a este *dice* o *dice que* un significado reportativo similar al que tiene *dice* en *El perejil es bueno para la circulación*, *dice*; en otras palabras, ‘otros han dicho (pero a mí no me consta)’, mientras que en el caso de un sueño —experiencia que los hablantes de castellano no andino entendemos como personal e intransferible— esta interpretación resulta bizarra.

Surge, entonces, el interés de preguntarse por qué para los hablantes de castellano andino la narración de un chiste, una leyenda o un mito puede estar hermanada con un relato de sueños de tal manera que estos géneros narrativos comparten un marcador tan recurrente. O, en otros términos, por qué para los hablantes de

castellano andino no resulta chocante una interpretación reportativa del *dice* presente en los relatos de sueños, como sí les sucede a otro tipo de hablantes. Una posibilidad es que este marcador se haya vaciado tanto de su carga semántica vinculada con el verbo *decir* en el sentido de ‘manifestar con palabras el pensamiento’ que en los Andes ya ni siquiera se lo interprete como un reportativo —es decir, como ‘otros han dicho (pero a mí no me consta)’—, sino que su significado ya sea del todo opaco, que se haya convertido en un arma puramente gramatical, sin contenido predicativo. Otra posibilidad, no necesariamente excluyente de la anterior, es que haya alguna relación entre las concepciones del sueño en el mundo andino y esta especial característica. Una lectura que se formulará en el epílogo con más detenimiento es considerar que detrás de esta coincidencia entre géneros narrativos existe una visión de la experiencia onírica como algo que le viene al sujeto «de fuera» —distinta de la noción del sueño como una vivencia íntima e intransferible—, tal como «de fuera» (de la comunidad) le han llegado las narraciones míticas, los chistes y las leyendas.

Por el momento, me interesa abordar el problema de cómo así se ha configurado este uso particular de *dice* y *dice que* en el castellano andino. Sostendré, con De Granda, que ello está reflejando de alguna manera características de la lengua de sustrato, el quechua, pero a partir de una ampliación de las posibilidades que brindó el castellano difundido por las primeras oleadas colonizadoras en el continente, pues, según indican los datos, el uso narrativo de estas fórmulas parece tener su origen en la propia historia del español. Como veíamos en el ejemplo (39), hablantes limeños de castellano no andino usan con frecuencia el *dice* o *dice que* para iniciar relatos de chistes. También en otras variedades americanas del español encontramos este valor narrativo en fórmulas equivalentes, todas derivadas de la antigua locución *diz que*:

- (41) a. *Diz que* andaba la Virgen por el mundo... (Argentina, noroeste).
 b. Cuando estaba en pañales, *iz que*... (Chile, zona central, rural).
 c. Éste *dizque* era un hombre que se llamaba Peralta (Colombia).

Además, Kany refiere, citando a Cuervo, que en Colombia se usa, en el relato de cuentos populares, la fórmula *es que* débilmente acentuada —derivada de *diz que* y que contrasta con un *es que* afirmativo o explicativo, con acento marcado—. En el caso de Guatemala, añade, se reporta la forma *es que este era*, equivalente a *érase que se era*.²² La copiosa evidencia que brinda este autor acerca de formas narrativas procedentes de *diz que* en diferentes puntos de la América hispana y el hecho de que, en el castellano de hablantes limeños no andinizados, el relato de chistes pueda empezar con *dice* y *dice que* nos llevan a plantear que el origen de estas fórmulas estuvo en el castellano que trajeron las primeras oleadas colonizadoras al continente, bajo la forma *diz* o *diz que* y sus variantes no apocopadas *dize* y *dize que*. En torno a los usos reportativos de *dice*, lo mismo ha afirmado De Granda, quien no considera el valor narrativo que hemos revisado.²³ El uso de estas locuciones para la narración, inicialmente restringido a los relatos de cuentos y chistes, habría sido ampliado en el castellano andino a otro género narrativo: el relato de sueños. Para explicar por qué se habría producido esta generalización, nuevamente tenemos que mirar lo que sucede en el quechua, la lengua de sustrato.

Como recordábamos, el lingüista Germán de Granda había relacionado el uso del *dice* en función reportativa (*María está enferma, dice*) con un elemento del quechua, el sufijo *-s* o *-si*. Él señala que la elección de los hablantes andinos del verbo *decir* para reflejar el valor reportativo del sufijo *-s* o *-si* surge de las

22. KANY, Charles E. Ob. cit., pp. 291-293. Véase, asimismo, de este autor, «Impersonal *dizque* and its Variants in American Spanish». *Hispanic Review* XII, 1944, pp. 168-177. También en Pampas he registrado, aunque en una sola informante natural de un distrito menos urbanizado, Surcubamba, la antigua forma *diz que* con valor narrativo: «[...] y en eso *diz que* este... aprendió a cazar este... un perro que se llamaba Huanca. Aprendió a cazar perdices, ¿no? *Diz que* en tercer vuelo el perdiz dice que ya no puede volar más. *Diz que* primera, segunda, hasta tercera vez nomás puede volar. La tercera *diz que* solo corre nada más, ¿no?». Rodolfo Cerrón-Palomino (comunicación personal, julio de 2005) ha escuchado, de una hablante de origen campesino en el valle del Mantaro, la forma *nezque*.

23. GRANDA, Germán de. Ob. cit., pp. 126-127.

formas *diz* y *dize*, atestiguadas en el español del siglo XVI con un valor de expresión impersonal, equivalente al uso actual de *dicen*, la forma prestigiosa para el mismo significado ya en ese entonces.²⁴ El lingüista español presenta, entre otros, los siguientes ejemplos, extraídos de las cartas de Santa Teresa de Jesús:

- (42) No han venido las [cartas] que envié por Madrid, adonde venía el memorial o cédula, que *dice*, sobre la barahúnda que ha pasado.
 (43) Yo me hice de nuevas. Harto, *dice*, se huelga y sí debe hacer; para la visita quede todo lo demás.²⁵

Es decir, una forma hispánica con un valor impersonal —con el sentido de ‘otros han dicho’— pasa a reflejar un elemento quechua con un valor evidencial —es decir, ‘otros han dicho y a mí no me consta’— por un calco operado en el castellano de los nuevos hablantes bilingües. Con el siguiente ejemplo intentaré mostrar que esta idea se puede aplicar al relato de sueños, porque el sufijo *-s/-si* también tiene en el quechua la función discursiva de presentar una narración sobre el mundo onírico. Para ello, compararé el inicio de un relato en castellano andino con la narración del mismo sueño en quechua, enunciado por la misma hablante:

- (44) *Dice* yo y mi mamá caminábamos por un camino de bajada (Dina, Lima-Ayacucho).
 (45) *Ñuqas* mamaywan purisqani ñanninta, purisqaniku urayman.
 YO MI-MAMÁ-CON CAMINABA POR-EL-CAMINO CAMINÁBAMOS DE-BAJADA
 ‘Yo y mi mamá caminábamos por el camino, caminábamos de bajada’

Ambas frases constituyen el inicio de los dos relatos, y ambas coinciden en contener las marcas discursivas *dice* y *-s*. Además, estas marcas comparten la posición de inicio de la frase, muy cerca del agente principal de la acción, la

24. *Ibíd.*, loc. cit.

25. De Granda recuerda asimismo que Covarrubias, a principios del siglo XVII, también testimonia este uso: «dizque. Palabra aldeana, que no se debe usar en Corte. Vale tanto como dizen que». Y también lo hace Juan de Valdés: «decimos *dizque* por *dizen* y no parece mal».

primera persona (*yo* en el ejemplo 44; *ñuqa* en 45). El relato continúa narrando las peripecias de madre e hija, quienes se encuentran con un señor que les advierte que no están en un buen lugar para caminar, debido a una serie de peligros. De pronto, la madre se resbala y cae a un abismo. Y entonces se registra una nueva coincidencia entre los elementos *dice* y *-s* (esta vez en su variante *-si*):

(46) *Dice* yo gritaba «¡Mamá, mamá!», y no sabía qué hacer.

(47) *Ñuqataqsi* qaparisqani «Mamá», imaynatapas hapiyta atisqanichu.

Y-YO GRITABA «MAMÁ» NADA COGER PODÍA

‘Y yo gritaba «¡Mamá!», sin poder coger nada’

Nuevamente, allí donde aparece *dice* en castellano, encontramos en la versión quechua correspondiente el sufijo *-si*, esta vez unido a *Ñuqataq*, que podemos traducir como ‘Y yo’. Una muestra más, en el mismo relato, de la identidad de función y distribución de ambos elementos. En mi opinión, esto constituye evidencia de que el planteamiento de De Granda acerca del origen del valor andino de *dice* en función reportativa también se puede aplicar a este *dice* o *dice que* observable en los relatos de sueños. A mi modo de ver, la hipótesis del lingüista español puede ser reformulada en los siguientes términos: las antiguas formas castellanas *diz* y *diz que*, y sus variantes *dize* y *dize que*, tenían dos tipos gruesos de valores, un valor impersonal (‘otros han dicho’), atestiguado directamente en la lengua escrita (por ejemplo, en las citas de Santa Teresa de Jesús presentadas por De Granda), y un valor narrativo —‘el siguiente es un relato, no es un hecho concerniente al aquí y ahora’—, atestiguado esta vez indirectamente por la dispersión de fórmulas idénticas o equivalentes en diferentes comunidades hispanohablantes de América —como *diz que* en Colombia y el noroeste argentino, *iz que* en la zona central de Chile y *dice que* en el relato de chistes en castellano limeño no andino—. Este último valor narrativo se podía aplicar, deduzco, a dos géneros básicos de relatos: los chistes y las leyendas. Los hablantes de quechua que aprendieron castellano una vez producida la conquista habrían encontrado similitudes entre el valor semántico y la cobertura discursiva de *dize/dize que* y

diz/diz que, y el comportamiento del sufijo *-s/-si*, que ellos utilizaban con un valor reportativo evidencial —‘otros han dicho y a mí no me consta’— y también con un valor narrativo —‘el siguiente es un relato, no es un hecho concerniente al aquí y ahora’—, valor este último que cubría relatos de leyendas, mitos y, crucialmente, también sueños. Con el tiempo, terminan transfiriendo, al valor impersonal de *diz/diz que* y *dize/dize que*, el matiz evidencial reportativo, como señala De Granda. Y en cuanto al valor narrativo de *diz* y *dizque*, terminan generalizando su aplicación de acuerdo con la forma que les brinda el quechua y, de este modo, lo empiezan a emplear no solo para referir leyendas, cuentos y mitos, sino, también, relatos de sueños. En el caso de *El perejil es bueno para la circulación*, *dice*, estaríamos ante un cambio semántico de la partícula desde el valor impersonal que tenía originalmente en el castellano hasta el valor evidencial reportativo, mientras que en *Dice que el maíz estaba tendido*, tendríamos una ampliación de las funciones de un marcador inicialmente restringido a cierto tipo de narraciones, pero que —de acuerdo con la lógica del quechua— termina siendo empleado también para distinguir el relato de sueños en el marco del discurso.

«Maíz es para tener dinero»

Al momento de hablar de sus sueños, los hablantes de castellano andino usan con mucha frecuencia una estructura sintáctica especial, formada por el verbo *ser* seguido de una frase preposicional encabezada por *para*, que habitualmente tiene un significado de finalidad, pero que en el discurso de estos hablantes cobra un matiz adicional que intentaremos precisar a continuación. Se trata de una estructura como la siguiente:

(48) [Soñar] Maíz es para tener dinero.

En este ejemplo, la frase nominal [*Soñar*] *maíz* es el sujeto, es constituye el verbo principal y *para tener dinero* es un complemento preposicional que precisa la finalidad del estado de cosas expresado por el sujeto. Es cierto que en otras variedades de castellano no andino es perfectamente posible —y frecuente— contar con estructuras idénticas, como en el ejemplo siguiente:

(49) El regalo es para contentar al niño.

También tenemos, en este caso, un sujeto (*el regalo*), el verbo *ser* y un complemento preposicional de finalidad encabezado por *para*. Lo peculiar de los usos andinos de esta estructura reside en el matiz de predicción que supone el complemento, lo que podemos ilustrar con el siguiente diálogo acerca de un sueño que tuvo el señor Marcial:

(50)

E. *El sueño era entonces que su madre le estaba...*

M. Me estaba pegando a mí.

E. ¡Le estaba pegando...!

M. Ajá. ¿Y *para qué era*, pues? *Para que* a los dos días me llaman por teléfono y «Ha muerto mamá», ¿no? (señor Marcial, Pampas).

Del diálogo se desprende literalmente que el sueño era *para* que la madre del señor Marcial se muriera. Esa era su razón de ser: la experiencia onírica estaba anunciando la muerte de un ser querido; de algún modo, estaba *presentando* al soñante el acontecimiento futuro. Encuentro, entonces, que lo peculiar del uso de esta estructura en el castellano andino es que, además del valor de finalidad que posee en castellano no andino, se haya cargado de un matiz predictivo, en virtud del cual se entiende a posteriori que los augurios, en este caso los sueños, anuncian algo, *son para* algo.

Veamos algunos ejemplos en los cuales los entrevistados responden a preguntas específicas acerca de las creencias sobre los sueños usando esta misma estructura:

- (51) El barro también es para enfermarse (señor Julio, Pampas).
 (52) Si ese día soñaron, por ejemplo, algo de candela, ¿no?, es para amargarse (señora Eduviges, Pampas).
 (53) Pero si tú ves un agua turbia, es para que tú te enfermes o tengas alguna mala suerte (señora María, Pampas).

El ejemplo (51) nos brinda la opción más completa y a la vez sencilla de esta estructura: tenemos el sujeto (*El barro*), el verbo *ser* en presente y el complemento preposicional formado por *para* más un verbo en infinitivo (*enfermarse*). Casi exactamente la misma configuración encontramos en el ejemplo (52). El ejemplo (53) varía solamente en que el complemento preposicional ya no está formado por la preposición *para* más un verbo en infinitivo sino por la misma preposición seguida por una oración de complemento, con el verbo flexionado para la segunda persona (*que tú te enfermes*). En los siguientes ejemplos encontramos algunas variantes adicionales de esta estructura básica.

- (54) Por decir una rata, ¿no? Puede ser para un robo (señor Eugenio, Lima-Áncash).
 (55) El agua había sido pa' separarse (señora Ana María, Pampas).
 (56) Perro, si está enfurecido, es para robo (Señor Alejandro, Pampas).

En el ejemplo (54), tenemos, en vez del verbo *ser* solamente, una frase verbal compleja formada por un verbo modal (*poder*) y *ser*, lo que le da un matiz de conjetura a la predicción. En (55), tenemos una muestra interesante de lo que ha sido descrito como una función especial que en el castellano andino tiene el pretérito pluscuamperfecto —construcciones como *había sido*—: la expresión del conocimiento inesperado; es decir, algo que el hablante no sabía anteriormente y que conoció de improviso y por propia experiencia.²⁶ La entrevistada

26. Véase, por ejemplo, sobre el tema, GRANDA, Germán de. «La modalidad verbal epistémica en el español andino de Argentina». *Lexis* XXV, 1-2, 2001, pp. 137-158 y ESCOBAR, Anna Maria. «From Time to Modality in Spanish in Contact with Quechua». *Hispanic Linguistics* 9, pp. 64-99.

había estado narrando una serie de sueños con ríos turbios y caudalosos que anunciaron, desde su punto de vista, la separación de su esposo. Su conclusión, después de todo este recuento, se expresa con el pluscuamperfecto, con lo cual la entrevistada está queriendo decir que recién en ese momento se dio cuenta, de manera inesperada y concluyente, del significado del agua turbia en los sueños. En el ejemplo (56), tenemos en la frase preposicional (*para robo*), en vez de un verbo en infinitivo o de una oración de complemento, simplemente un sustantivo. Por último, notamos que el verbo *ser* se puede elidir de la equivalencia, porque los hablantes lo presuponen:

- (57) Agua: limpia, para tener buena salud. Sucia, para estar enfermo (Jéssica, Pampas).
 (58) Soga para viaje (Lucía, Lima-Cuzco).

Nuevamente nos preguntamos por qué las cosas son así en el castellano andino, qué están reflejando esta estructura sintáctica y su valor predictivo. Para ello, sugiero observar cómo se expresan en el quechua, la lengua de sustrato, estas mismas ideas, a través de los siguientes ejemplos:

- (59) Chayqa, qullqisapa *kanaykipaq* (señor Alejandro Villalba, Pampas).
 SOBRE-ESO, ADINERADO PARA-QUE-SEAS
 'Eso [maíz], para que seas adinerado'
 (60) Yana yakuta, *unqunaykipaqmi* (Jéssica, Pampas).
 SUCIA AGUA PARA-QUE-TE-ENFERMES
 '[Soñar con] agua sucia, para que te enfermes'

El ejemplo (59) se produce después de preguntarle al informante por el significado del maíz. El (60) gira en torno al significado del agua turbia (*yana yaku*). De ambas respuestas nos interesa el último elemento, en el que se encierra la consecuencia de las experiencias oníricas: *kanaykipaq* y *unqunaykipaqmi*. Debe recordarse que, en el quechua, el verbo *ser* se elide para la tercera persona, así que mal podríamos buscar aquí un equivalente del verbo principal de nuestros ejemplos

de castellano andino. Observando, más bien, ambas palabras, notamos que tienen una estructura similar: son verbos nominalizados con valor de futuro y de finalidad para la segunda persona. Las raíces verbales son *ka-* ‘ser’ en el primer caso y *unqu-* ‘enfermar’ en el segundo; la nominalización con valor de futuro la brinda el elemento *-na-*, que sigue a ambas raíces verbales. La marca de segunda persona del singular es, en ambos casos, *-yki-*, mientras que *-paq*, un morfema llamado *benefactivo* en las gramáticas del quechua, aporta el significado de finalidad. Solamente *unqunaykipaqmi* contiene un elemento *-mi* al final de la palabra, que expresa la seguridad del hablante respecto de la información que está aportando, pero podemos prescindir de este dato, porque lo que nos interesa son los elementos comunes a ambos ejemplos. Notemos que podemos variar la marca de segunda persona (*-yki-*) si queremos hablar de la primera, y obtendremos lo siguiente:

(61) Chayqa, qullqisapa *kanaypaq*.

‘Eso, para que yo sea adinerado’

(62) Yana yakuta, *unqunaypaq*.

‘[Soñar con] agua sucia, para que yo me enferme’

A pesar del reemplazo efectuado en (61) y (62) (*-yki-* por *-y-* en *kanaypaq* y *unqunaypaq*), las oraciones siguen teniendo un valor futuro y de finalidad. De manera que el elemento *-yki-* no es esencial para la estructura que queremos identificar. Lo que no podemos variar si queremos mantener estos valores semánticos son los elementos *-na-* y *-paq-*, ya que, como hemos visto, el primero aporta el significado de acción futura, y el segundo, el de finalidad, que muchas veces se traduce al castellano como ‘para’. Así, podemos ver que en el quechua este esquema oracional sirve para construir frases que expresan acciones que se realizarán en el futuro y que tienen un matiz predictivo. Exactamente el mismo significado que hemos identificado en la estructura presente en *[Soñar] maíz es para tener dinero* para el castellano andino. Así, podemos concluir que un tipo de construcción sintáctica, que en el castellano no andino posee un valor

neutro de finalidad, adquiere un matiz predictivo en la variedad andina, por influencia del valor que tiene una estructura equivalente, también centralmente de finalidad, en la lengua de sustrato. La estructura oracional se amplía para acoger un nuevo valor y, de este modo, convertirse en un recurso gramatical usado con una frecuencia impensada en otras variedades del español cuando se habla de augurios, anuncios y premoniciones. Como hemos visto en el capítulo primero, la frecuencia con que aparece esta construcción al abordar el tema de la interpretación de los sueños nos está hablando de una función especial que tienen las experiencias oníricas en los Andes surcentrales, esto es, la de portar mensajes muy claros acerca de aquello que el destino le tiene deparado al soñante.

Hemos revisado, a lo largo de este capítulo, cuatro características lingüísticas que muestran los hablantes de castellano andino al hablar de sus sueños. Dos de ellas atañen a la manera como se emplea el verbo *soñar* en esta variedad de español. El tercer rasgo examinado se refiere más bien a la narración misma del sueño. El cuarto, a un tipo de construcción sintáctica recurrente en el discurso de los hablantes andinos al momento de tratar sobre la interpretación de sus experiencias oníricas. Las cuatro características, cada una de ellas a su manera, atestiguan la importancia que ha tenido el quechua, la lengua indígena practicada en las zonas de origen de los informantes, en la configuración del discurso acerca de los sueños, pero también —especialmente las tres primeras— nos muestran la utilidad de considerar la información que puede brindar la historia del español al momento de abordar fenómenos derivados del contacto entre este idioma y lenguas indígenas como el quechua. En los tres primeros casos, también ha sido importante tomar en cuenta los datos de otras variedades americanas del español como indicios indirectos para esbozar la historia del fenómeno.

En el mismo vehículo que los entrevistados usan para hablar de sus sueños —el castellano andino—, hemos entrevistado diferentes maneras en que el quechua ha venido modelando y consolidando, con el pasar de los años, una serie de características particulares que el propio sistema castellano permitía y ofrecía,

tanto en el régimen verbal y en las reglas de construcción sintáctica como en el terreno del discurso. Al escribir sobre el español andino, José María Arguedas decía que el «genio del quechua» se reconoce «a cada paso» en lo que él describía como un «castellano nuevo», tanto en su «morfología íntima» como en su «sintaxis destrozada». ²⁷ Es llamativa la retórica invasiva que él emplea al hablar de las transformaciones generadas en el castellano por el quechua. El discurso andino acerca de los sueños nos brinda una ventana particularmente conveniente para observar, más bien, la sutileza y complejidad de las «travesuras» de este genio, que en muchos casos no ha necesitado «destrozar» la sintaxis ni tampoco sitiar la «morfología íntima» para alcanzar sus objetivos, sino que, más humildemente —y tal vez más sagazmente—, ha sabido ampliar, profundizar y torcer los caminos que la misma gramática del castellano le brindaba para permitir a nuevas generaciones de hispanohablantes andinos expresar con eficacia y precisión todo lo que necesitan.

27. ARGUEDAS, José María. «Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo». En José María Arguedas. *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte, 1987, p. 38.

Epílogo
HACIA UNA VISIÓN ANDINA DEL SUEÑO



DURANTE SU EJERCICIO como médico en el Hospital Obrero, en los años cincuenta, Arturo Jiménez Borja recogió una serie de testimonios acerca del sueño en pacientes de origen andino y los presentó a manera de escuetos apuntes clínicos, integrándolos con declaraciones de trabajadores domésticos sobre el mismo tema.¹ Dos de estas afirmaciones me llamaron poderosamente la atención:

En nuestros días, un paciente del Hospital Obrero de Lima de diecinueve años, cama 686, Junio 1954, relató su experiencia de soñador de ésta manera: «el sueño viene con la noche, está delante de mí, lo veo con los ojos». Un joven de catorce años natural de Quilcata, Ayacucho y empleado en casa, puntualizó su experiencia onírica así: «el sueño es como un cine, está en mi delante». En ambos casos la experiencia se produce en un ámbito que se diría no es el puramente subjetivo.²

El sueño «como un cine», como una visión que se produce «delante de uno». Para explorar si el símil puede ser compartido desde una perspectiva no andina, le comento la comparación a una adolescente limeña de clase media, y le resulta sumamente extraña. Su objeción principal parte del hecho de que uno mismo suele ser protagonista de sus sueños, y en estos casos, uno, como personaje, puede decidir qué hacer dentro de ellos.³ Al parecer, aquello que la adolescente extraña en la imagen del sueño «como un cine» es cierto nivel de agencia en la experiencia

-
1. JIMÉNEZ BORJA, Arturo. «La noche y el sueño en el antiguo Perú». *Revista del Museo Nacional* 30, 1961, pp. 84-94.
 2. *Ibíd.*, p. 93.
 3. Claro que la despierta adolescente terminó preguntándose si es realmente uno ese personaje que aparece en el sueño y también si es uno quien decide qué sucederá en este espacio. Pero estas interesantes divagaciones escapan al argumento que quiero presentar aquí.

onírica. En una cultura acostumbrada a mirar el sueño como una vivencia radicalmente individual e íntima, por más caótica que esta sea, la figura del cine puede resultar extraña por la pasividad que supone.

Como es natural, las lenguas expresan de maneras distintas la experiencia onírica, y estas formas reflejan de alguna forma concepciones diferentes del sueño. Conviene observar el funcionamiento de los verbos equivalentes a nuestro castizo *soñar* en otros idiomas. Eric Dodds explica que en ciertos periodos de la antigüedad griega no se hablaba nunca de *tener un sueño*, como lo hacemos nosotros, sino de *ver un sueño*:

La frase es solo apropiada para sueños del tipo pasivo, pero la hallamos empleada aun en los casos en que el soñador mismo es la figura central en la acción del sueño. Por otra parte, se dice del sueño no sólo que «visita» al soñador [...], sino que «se coloca sobre» él.⁴

En francés, en contraste con el griego antiguo, se habla de *hacer un sueño*: *faire un rêve*.⁵ Hay en esta lengua un énfasis en la agencia del sujeto en su producción onírica, acento mayor que el existente en castellano y en inglés, lenguas en las que se expresa una suerte de estado neutro, distinto de los polos del griego antiguo y el francés: el *tener* de *tener un sueño* y el *to have* de *to have a dream* se pueden entender en el sentido de ‘experimentar’, tal como en *tener hambre* y *to have a headache* (‘tener un dolor de cabeza’). Sin el énfasis en la pasividad del griego antiguo y sin el acento en la «producción» del francés, el castellano y el inglés parecen configurar la experiencia onírica de manera más neutra como una vivencia interna.

¿Cómo se expresa en quechua la noción de experimentar un sueño? En el capítulo anterior lamentábamos que el verbo quechua para *soñar*, *musqy*, se

4. DODDS, E. R. «Esquema onírico y esquema cultural». En E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1981, p. 106.

5. Agradezco a Joëlle Hullebroeck por mostrarme el interés de esta información.

estuviera perdiendo al ceder paso a un préstamo del castellano: *suyñuy*. Pero los registros lexicográficos, tanto antiguos como modernos, nos permiten acceder a ejemplos de frases construidas con el verbo quechua original. La idea de atravesar una experiencia onírica no se expresa con la ayuda de un verbo adicional como en el caso de *tener un sueño* sino de dos maneras: con el verbo *musquy* y con el sustantivo correspondiente, que es idéntico. Por ejemplo, al empezar su relato, un informante puede usar el sustantivo *musquy* hablando de lo que *había en su sueño*:

Musquyniypi, musquyniypi, ñuqa purichkasqani, ñuqa purichkasqani. Hinaspaymi, huk atuqwan tuparuni [...] [En mi sueño, en mi sueño, yo estaba caminando, yo estaba caminando. Entonces, me encontré con un zorro] (José Romero, Lima-Apurímac).

Musquyniypi quiere decir ‘en mi sueño’. Esta primera estrategia, basada en el sustantivo *musquy* tomado como un espacio en el que se desarrollan los acontecimientos oníricos, aparece también en los documentos antiguos como la *Nueva coronica* de Guaman Poma de Ayala, en la que leemos *zapallotam paquini moscuypi* ‘en mi sueño partí un zapallo.’⁶ Y en el *Ritual formulario e institución de curas* de Juan Pérez Bocanegra, tenemos:

Chai hinatacchu *moçcoipi*, challuacta hapispa cunā punchaumi machassac ñispa ñecchu canqui? [Del mismo modo «En mi sueño atrapaba un pez. Este día me emborracharé», ¿sueles decir? *Traducción mía*].⁷

La primera frase de esta cita contiene la palabra *moçcoipi*; en escritura moderna del quechua, *musquypi*, con el significado ‘en mi sueño’. Por último, el

6. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición facsimilar. París: Instituto de Etnología, 1936 [c. 1615], p. 282.

7. PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631 [reproducción que obra en la Biblioteca Central de la PUCP], p. 145.

jesuita Diego González Holguín entrega el siguiente ejemplo en su *Vocabulario* de 1608: <Muzcuypim huañuchircani çuarcani>, con la glosa «Soñé que mataba o hurtaba». Vemos, entonces, que la estrategia empleada por nuestro informante para narrar sus sueños tiene una larga tradición en el quechua, atestiguada por lo menos desde el siglo XVII.

La segunda estrategia para expresar la noción de tener un sueño en el quechua es utilizar el verbo *musquy*, actualmente reemplazado por *suyñuy*. Como vimos en el capítulo anterior, este verbo funciona con un objeto directo, tal como lo hace *soñar* en el castellano andino. El ejemplo siguiente es entresacado del *Vocabulario* de Diego González Holguín:

Atitapia muzcuyta muzcuni.

HORRIBLE SUEÑO SOÑÉ

'Soñé sueños abominables'

En este ejemplo, el primer <muzcuy> es un sustantivo que recibe la marca *-ta*, de objeto directo, porque, como veíamos, el verbo *musquy* 'soñar', representado en la oración como <muzcuni> —con flexión de primera persona *-ni*—, requiere un complemento de este tipo. Entonces, esta segunda estrategia que ofrece el quechua para hablar del sueño es igual que aquella que nos proporciona el castellano mediante el verbo *soñar*, salvo por una diferencia sintáctica: en el caso de la lengua andina, el verbo requiere un objeto directo, mientras que en el español estándar, necesita un complemento preposicional (soñamos *con* algo). Si nos guiamos por ambas estrategias, parecería que en el quechua estamos ante una situación neutra en cuanto a la agencia de la experiencia onírica, similar a la del castellano y a la del inglés. El sueño se configuraría como una experiencia interna, como algo que *ocurre* dentro del sujeto.

Pero esto no es del todo cierto, si atendemos a otro dato clave que nos brinda González Holguín: el hecho de que, por lo menos en el quechua cuzqueño del siglo XVII, existió un entrecruzamiento entre el verbo *musquy* y el actual verbo

quechua para ‘delirar’, *muspay*. Una glosa que en la sección quechua el jesuita entrega para el castellano *soñar* es <muspani>, forma flexionada de *muspay* en primera persona del singular. González Holguín registra un ejemplo ilustrativo:

Manchaspa tari paquey Diosta muzparcani.
«Soñé a Dios juez de puro miedo».

Nótese que el verbo correspondiente a *soñar* en este ejemplo es *muspay*, representado como <muzparcani>, en tiempo pasado (<-rca>) y primera persona del singular -ni. Esto no quiere decir que los campos semánticos de ambos verbos fueran equivalentes, puesto que para los conceptos ‘turbarse’, ‘sobresaltarse’, ‘delirar’ solo parece haber correspondido *muspay*. Así, en la sección castellano-quechua del *Vocabulario*, la entrada «turbarse de apresurado» es glosada únicamente con el verbo <muzpani>. La competencia entre ambos verbos para cubrir la noción de soñar se consigna hasta ya entrado el siglo xx, puesto que el *Vocabulario políglota incaico* registra *musquy* para la entrada «soñar» en el Cuzco y en Ayacucho, pero para el caso de Junín y Áncash, presenta *muspay* y *mushpay*, respectivamente, mientras que para «desvariar» registra *muspay* de manera uniforme para todas las variedades quechuas —salvo diferencias dialectales como *musphay* para el cuzqueño y *mushpay* para el ancashino—. En un diccionario más moderno del quechua cuzqueño, el de Jorge Lira, de 1941, ya notamos una separación total entre los campos de ambos verbos. El concepto de ‘soñar’ corresponde nítidamente a *musquy*, mientras que el de ‘desvariar’, ‘delirar’, a *musphay*, con la única reserva de que la acción de hablar en sueños también es expresada por este último verbo. De este modo, en Lira, *musphaq* no es solo el «delirante, que delira» sino, también, el «[s]omníluco, que habla durante el sueño. Sonámbulo. El que desvaría aturdido por alguna afección mental». Así, la actividad misma del soñar queda separada de los delirios y, junto con ellos, del hablar y el caminar dormido.

Encuentro importante este antiguo cruce de caminos entre los verbos *musquy* y *muspay* porque parece hablarnos de una categorización del sueño muy cercana

a las alucinaciones y a los delirios. El sueño aparece concebido como una visión, tal como lo expresaba la metáfora del cine empleada tan expresivamente por el informante de Jiménez Borja. Otro detalle nada trivial es la consideración, planteada por el lingüista Gerald Taylor, de que *musquy* y *muspay* comparten una antigua raíz del quechua, identificable como **mus-* y que estaría presente también en el verbo *musyay* ‘adivinar’, registrado actualmente en el Valle del Mantaro y, según el registro del *Vocabulario polígloa incaico*, también en Ayacucho y Áncash a principios del siglo XX e incluso en el antiguo manuscrito de Huarochirí (cap. 21, ítem 5), en el que ha sido glosado por Taylor como ‘tener un presentimiento’. Estaríamos ante una antigua raíz que sin duda alude a una actividad mental de un orden distinto del saber racional, expresado con el verbo *yachay*. Al respecto, dice Taylor:

La raíz lexical **mus-* corresponde a la idea de la cognición inmediata, inspirada, transmitida a veces por una visión o un embrujamiento. La encontramos en *musco-* [/musqu/], que generalmente se traduce por «soñar» y en *muspa-* «delirar» o «perder conocimiento» o «desatinar».⁸

A juzgar por los datos que entrega el léxico mismo, tendríamos, entonces, en el mundo andino, una categorización del sueño más cercana a la griega antigua que a aquella expresada en el francés. El sueño como una visión cercana a la alucinación y a la adivinanza. El sueño como una película que hay que interpretar para aprovecharlo en la vida diaria. Ahora podemos comprender mejor por qué, como hemos visto en el capítulo tercero, en el castellano andino los relatos de sueños comparten con los chistes, los mitos y las leyendas marcadores básicos como *dice y dice que*. Esto nos habla del sueño como una sucesión de imágenes que vienen «de fuera» —no sabemos de dónde— y que, como hemos revisado en los primeros capítulos, de alguna manera prefiguran aspectos de la vida futura

8. TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, 1999, p. 267, nota 6.

del soñante a través de los símbolos convencionales del léxico onírico andino, o bien le indican al sujeto aquello que tiene que hacer en el futuro inmediato, por medio de «visitas» que pueden llegar del mundo de los muertos o del espacio sagrado a esta suerte de interfaz entre la mente, el cuerpo, la vida cotidiana y comunitaria, y las *otras* esferas de la realidad.

Unas palabras finales sobre un planteamiento del investigador Bruce Mannheim, incluido en la sección final de su interesante artículo «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua».⁹ La sección se titula «Dreaming without Theories» y parte de una comparación entre las prácticas de interpretación de sueños en el sur andino y las de otros grupos indígenas como los quichuas de los llanos ecuatorianos. Este último grupo parece haber desarrollado teorías sobre el sueño muy complejas y ampliamente compartidas. Ellos, explica Mannheim, utilizan sus sueños como mecanismos de argumentación en discusiones y otras actividades sociales. Al mismo tiempo, este grupo tiene una rica tradición exegética en torno al arte material y otros sistemas simbólicos. En contraste, dice el investigador:

Southern Peruvian Quechuas do not have a tradition of theorizing dream interpretation. Unlike cultures like the ancient Greeks, modern Mayas, the Iroquois, and our own, which have developed rich traditions of reflecting on the nature of dreaming, Southern Peruvian Quechuas have little interest in dreaming as a theoretical problem. [Los quechuas del sur del Perú no cuentan con una tradición de teorizar la interpretación de los sueños. A diferencia de culturas como la griega antigua, la de los mayas contemporáneos, la de los iroqueses y la nuestra, que han desarrollado ricas tradiciones de reflexión sobre la naturaleza del sueño, los quechuas del sur peruano tienen poco interés en el sueño como un problema teórico. *Traducción mía*].¹⁰

9. MANNHEIM, Bruce. «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua». *Etnofoor* IV, 2, 1991, pp. 63-66.

10. *Ibid.*, p. 64.

Además, Mannheim plantea que esta ausencia de teorización activa sobre el sueño se debe mirar en paralelo con la ausencia de una tradición exegética que sancione algunas interpretaciones como apropiadas frente a otras como inadecuadas. Esta característica, dice Mannheim, no solo se observa en el ámbito de los sueños sino, en general, en los diferentes sistemas de simbolización:

Not only do Southern Peruvian Quechuas not talk about their talk about dreaming, they do not generally talk about talk (except to evaluate it), and do not talk about cultural form and meaning in any explicit, conscious way that an ethnographer would recognize. In everyday interaction, Southern Peruvian Quechuas do not produce verbal interpretations of cultural forms and practices. Cultural knowledge is organized primarily through experience rather than through metacognition. [No solo es que los quechuas del sur del Perú no hablan sobre su discurso en torno a los sueños; ellos tampoco hablan en general sobre el habla misma (excepto para evaluarla) y tampoco sobre la forma y el significado cultural de alguna forma explícita y consciente que un etnógrafo podría reconocer. En la interacción cotidiana, los quechuas del sur del Perú no producen interpretaciones verbales de formas y prácticas culturales. El conocimiento cultural se organiza principalmente mediante la experiencia antes que por la metacognición. *Traducción mía*].¹¹

Más aún, el autor agrega que en el sur andino no hay un sector específico de la sociedad que se encargue de producir interpretaciones «autorizadas» de las prácticas culturales para la comunidad de hablantes y, de este modo, las convenciones se reproducen de manera difusa y fluida. Ello, sumado al carácter restrictivo de la interpretación onírica en el mundo andino,¹² explica la gran variabilidad histórica de los símbolos oníricos, nos dice Mannheim, y también la falta de uniformidad en

11. *Ibid.*, p. 65.

12. Véase el cap. 1, «Algunas palabras sobre la interpretación».

torno al significado de algunos significantes, como hemos visto en Pampas en el caso de los piojos.¹³

Siendo muy penetrante la observación de Mannheim acerca de la ausencia de una práctica activa e institucionalizada de teorización y análisis en torno al mundo onírico en el sur andino, considero que todavía es posible hacer esfuerzos por desentrañar lo que queda de una visión andina del sueño que, en términos históricos, puede haberse venido perdiendo con el correr de los siglos después de la conquista y, en términos sincrónicos, puede permanecer latente en los hombres y mujeres de los Andes sin necesariamente llegar a plasmarse en una práctica institucionalizada de interpretación.

Cuando estuve en Pampas, pasé unos días iniciales muy difíciles por una serie de problemas relacionados con la reticencia de algunos pobladores —especialmente los menos urbanizados— a ser entrevistados (percibí en ellos una sensación de desconfianza que asocié con las secuelas de las décadas de la violencia); también se presentaron los inevitables inconvenientes propios de las diferencias en el manejo del tiempo y los códigos para establecer citas: recuerdo haberme escapado de una fiesta en lo mejor del ritual para encontrarme con un entrevistado que no solo no se hizo presente, sino que posteriormente no manifestó ningún pesar por haberme dejado esperando en vano. En el peor momento de esos desencuentros, estuve a punto de «tirar la toalla», y me invadieron ideas relativas al sinsentido de mi trabajo y a la imposibilidad de establecer una comunicación adecuada en esta localidad andina.

Una de esas noches me dormí cansado de esperar vanamente a que una posible informante terminara de atender a los parroquianos en un restaurante cercano a fin de tener una entrevista con ella, y empecé a soñar. Soñé con una imagen religiosa, cosa rara en mí, que en la vida diaria no ando, ciertamente, preocupado

13. Véase el cap. 2, «Los piojos y el problema de la inestabilidad de algunos símbolos oníricos».

por este tipo de temas. En mi sueño veía la imagen del Señor de los Milagros sacada en una pequeña procesión por el atrio de la iglesia de la Virgen del Pilar, en San Isidro. Yo miraba esta procesión desde arriba, como si estuviera observándola desde la ventana de una de las torres del templo. Era eso, y nada más. Pero también nada menos. A la mañana siguiente, recordé mi sueño con claridad y evoqué el clima de tranquilidad y calma que había experimentado en él; al final, me sentí muy bien. Pensé que era un mensaje de mis lados más profundos hacia mis partes más escépticas, que son muy activas, y que se trataba de un mensaje de fe. No precisamente una fe religiosa sino una fe en mí mismo, y en lo sagrado que puede haber dentro de mí. Para entender esto, debo señalar que en mi historia personal la imagen no es cualquier símbolo cristiano: soy limeño y el Señor de los Milagros era el Cristo venerado por mi abuelo, un hombre muy devoto, que a pesar de ser «serrano» —natural de Santiago de Chuco (La Libertad)—, se las ingeniaba todos los años para asegurarse de «acompañar» a la tradicional imagen limeña, que había adoptado y que había colocado en un lugar privilegiado de la pequeña repisa esquinera en que se desplegaba su amplio santoral particular. Mi abuelo, debo decir, ha sido una presencia muy importante en mi vida, y la iglesia en que sucedía esta pequeña procesión tampoco me era ajena: toda mi infancia, mi época escolar más temprana, viví en el distrito de San Isidro, y esa iglesia representaba de alguna manera todos esos lugares iniciales. Sentí el sueño como una confirmación de mis raíces, como un llamado a no olvidar de dónde venía, cuáles eran «mis cultos» y mis fes, cuáles mis barrios y figuras emblemáticas, para, a partir de esa base, buscar afuera el contacto con el otro. Tal vez pude ser víctima en ese momento de una suerte de *wishful thinking*, pero lo cierto es que la tranquilidad que me dio este sueño fue clave para esperar con menos ansiedad que la comunicación que yo estaba necesitando se produjera.

Ahora pienso que no solo fue útil para mí el sueño en sí, sino, sobre todo, la interpretación que hice de él. Pero, ¿en qué se basa esta interpretación? No solo hay detrás de ella una práctica de pensar sobre los sueños en el marco de una

experiencia psicoterapéutica, sino toda una tradición cultural, que parte del principio básico de que el sueño está ahí para decirnos, de las formas más caóticas y bizarras, las cosas más íntimas sobre nosotros mismos.

¿Cómo habría interpretado mi sueño un hombre o una mujer de Pampas que participe de la lógica predictiva sobre el mundo onírico? ¿Cómo lo entendería un migrante andino en Lima? Si siguiéramos las pistas presentadas en el capítulo primero sobre las funciones del sueño en los Andes surcentrales, tal vez una mujer o un hombre inmerso en la visión oracular de los sueños podría leerlo como una «visita» del Señor. Pero, ¿cuál sería su mensaje? El Señor, hasta donde recuerda el soñante, no ha dicho nada. ¿Cuál sería su significado? Abordar estas preguntas exige interrogarse por las nociones de la experiencia onírica que tienen otros grupos sociales, y esta es una tarea legítima, por más que estas concepciones no se hallen explícitas en teorías consolidadas y en una práctica exegética institucionalizada. A desgarnar algunos elementos para tener un conocimiento más claro de estas visiones del sueño en el mundo andino he dedicado este ensayo. Confío en que la libertad y la soltura que permite el género hayan generado más pistas de interés para la indagación futura que interpretaciones avezadas y antojadizas, que probablemente también estén presentes.

Una pregunta final que me sugiere el sueño con la imagen del Señor de los Milagros es si un hombre o una mujer de los Andes surcentrales podría haber tenido esta misma experiencia onírica, si ello sería esperable en términos culturales. Mi preocupación va más allá del carácter urbano de la imagen religiosa. Tal vez si reemplazamos al Señor de los Milagros por la Virgen Purísima, patrona de Pampas, y la iglesia de la Virgen del Pilar por la catedral de la localidad andina, podríamos formular la pregunta más claramente. Haciendo los debidos reemplazos en las imágenes del sueño, ¿sería posible que un habitante de Pampas inmerso en la visión predictiva sobre las experiencias oníricas tuviera el mismo sueño? Con referencia a la cultura griega antigua, Eric Dodds presentaba una interesante afirmación a este respecto:

[D]ebemos [...] contar con la posibilidad de que las diferencias entre la actitud griega y la actitud moderna frente a los sueños puedan reflejar no sólo modos distintos de interpretar un mismo tipo de experiencia, sino también variaciones en el carácter de la experiencia misma [...]. Y no quiero decir meramente, por ejemplo, que cuando el norteamericano moderno soñaría que viaja en avión, un primitivo soñará que un águila le lleva al cielo; quiero decir que en muchas sociedades primitivas hay ciertos tipos de estructura onírica que dependen de un esquema de creencias socialmente transmitido, y que dejan de darse cuando dejan de ser vigentes dichas creencias.¹⁴

La idea de Dodds es, ciertamente, sugerente. La estructura misma de los sueños, más allá de los contenidos —dice él—, debe de estar determinada por factores culturales. Pero, ¿cómo se podría comprobar este planteamiento? Desde Freud tenemos clara la distinción entre dos etapas de lo que él llamó *el trabajo del sueño*: la elaboración primaria, en que el inconsciente enmascara de diversas formas los contenidos latentes, inaceptables para el sujeto, y el proceso secundario, que integra el relato del sueño, y que, en realidad, es la única experiencia a la que tenemos acceso como observadores externos. En el marco de la investigación antropológica moderna, también se ha recomendado establecer una distinción nítida entre el sueño como experiencia individual y su relato. Pero en este punto nos topamos con un nuevo problema: Mannheim afirma que, a menos que los sueños sean subsumidos en sus narrativas, la distinción entre los sueños y sus relatos restablecería «la idea metafísica de Occidente acerca de los sueños como experiencias no sociales y absolutamente privadas».¹⁵ Como vemos, las interrogantes que surgen son complejas y elaborarlas de manera más detallada nos llevaría más allá de los márgenes que impone un texto de esta naturaleza.

14. DODDS, E. R. Ob. cit., p. 104.

15. MANNHEIM, Bruce. Ob. cit., p. 48.

Bibliografía



- ARGUEDAS, José María. «El sueño del pongo (cuento quechua)». En José María Arguedas. *Obras completas*. Vol. I. Lima: Horizonte, 1983, pp. 249-257.
- «Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo». En José María Arguedas. *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte, 1987, pp. 35-38.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Edición de Enrique Urbano. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1999.
- BALLY, Charles. *El lenguaje y la vida*. Buenos Aires: Losada, 1941.
- BERROCAL EVANÁN, Carmelón. *Flora y fauna de Sarhua. Pintura y palabra (textos en quechuañol)*. Recopilación de Pablo Macera y Rosaura Andazábal. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Banco Central de Reserva del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos-ELF Hidrocarbures Pérou, 1999.
- BIBLIOTECA CAMPESINA. *Soy pajita de la jalca. Las plantas en la tradición cajamarquina*. Cajamarca: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1992.
- CARLSON DE COOMBS, Heidi. «La cita en el quechua de Cajamarca». *Revista del Museo Nacional* XVII, 1983-1985, pp. 319-340.
- CASTRO, Américo. «Orígenes de la reacción cristiano-europea: Santiago de Galicia». En Américo Castro. *La realidad histórica de España*. México D. F.: Porrúa, 1966, pp. 326-361.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. «Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la motosidad en el Perú». En Rodolfo Cerrón-Palomino. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [1988] 2003, pp. 81-106.

- «*Hurin*: un espejismo léxico opuesto a *hanan*». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.). *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 219-235.
- «Reducción y ensamblaje en la formación de sufijos del quechua». *Lexis* XXI, 2, 1997, pp. 185-210.
- Quechumara: estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1994.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA-CAAAP-CAEA-CONICET, 1998.
- CHÁVEZ, Fabiola. «Iniciación y sueño entre las “parteras” de la sierra de Piura (Ayabaca)». *Anthropologica* XIV, 14, 1996, pp. 183-207.
- CHIRINOS RIVERA, Andrés y Alejo MAQUE CAPIRA. *Eros andino. Alejo Khunku willawanchik*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR, 2004.
- «La región central». En Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final*. Lima: CVR, 2003, pp. 133-246.
- CUERVO, Rufino José. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1992.
- DAMMERT, José. «Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVIII». *Allpanchis* 6, 1974, pp. 179-200.
- DELGADO DE THAYS, Carmen. *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Serie Tesis Antropológicas 2. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965.

- DODDS, E. R. «Esquema onírico y esquema cultural». En E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 103-131.
- DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- ESCOBAR, Alberto. *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- ESCOBAR, Anna Maria. «From Time to Modality in Spanish in Contact with Quechua». *Hispanic Linguistics* 9, pp. 64-99.
- FLORES GALINDO, Alberto. «Los sueños de Gabriel Aguilar». En Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Tercera edición. Lima: Horizonte, 1988, pp. 175-242.
- FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños. Obras completas*, vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu, 2000 [1976].
- GIFFORD, Douglas y Pauline HOGGARTH. *Carnival and Coca Leaf. Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*. Edimburgo-Londres: Scottish Academic Press, 1976.
- GISBERT, Teresa. «Los jardines en el virreinato del Perú». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.). *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.*, tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1608].
- GRANDA, Germán de. «Un proceso de transferencia bidireccional sucesiva en el área andina. Evidenciales reportativos entre quechua y español». En Germán

- de Granda. *Estudios de lingüística andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 123-132.
- «La modalidad verbal epistémica en el español andino de Argentina». *Lexis* XXV, 1-2, 2001, pp. 137-158.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Primer nueva coronica y bven gobierno*. Edición facsimilar. París: Instituto de Etnología, 1936 [c. 1615].
- HICKMAN, John M. *Los aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural*. México D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1975.
- KANY, Charles E. *Sintaxis hispanoamericana*. Madrid: Gredos, 1970.
- «Impersonal *dizque* and its Variants in American Spanish». *Hispanic Review* XII, 1944, pp. 168-177.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo. «La noche y el sueño en el antiguo Perú». *Revista del Museo Nacional* 30, 1961, pp. 84-94.
- LIRA, Jorge A. *Diccionario kkechuwa-español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
- LLORET DE F., Juana Luisa, Gloria LUNA, María del Carmen RAFFO y Pilar RAFFO. «Un dolor que no desaparece. Los duelos especiales». En Ruth Kristal de Burstein, Martha Stornaiuolo y María del Carmen Raffo (eds.). *Desplegando alas, abriendo caminos. Sobre las huellas de la violencia*. Lima: Centro de Atención Psicosocial, 2003, pp. 19-25.
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago y Gonzalo PORTOCARRERO. «El pongo dentro de mí». *Quehacer* 147, marzo-abril de 2004, pp. 106-113.
- MANNHEIM, Bruce. «A Semiotic of Andean Dreams». En Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992, pp. 132-153.

- «After Dreaming: Image and Interpretation in Southern Peruvian Quechua». *Etnofoor* IV, 2, 1991, pp. 43-79.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, José. *Diccionario de uso y dudas del español actual*. Barcelona: Bibliograf, 1996.
- MELIS, Paola. «Sueños, conciencia y niveles cósmicos en el “curanderismo” del Perú septentrional». En Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, MLAL, pp. 159-178.
- MILLONES, Luis. «Los sueños de Santa Rosa». En Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.). *El umbral de los dioses*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1991, pp. 163-181.
- «Los años oscuros de Santa Rosa de Lima». En Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.). *El umbral de los dioses*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1991, pp. 121-162.
- PAREDES, M. Rigoberto. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1976.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631 [reproducción que obra en la Biblioteca Central de la PUCP].
- PERRIN, Michel. «Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo». En Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, MLAL, pp. 5-19.
- POLIA, Mario. «Presentación de los datos contenidos en los documentos del Archivum Romanum Societatis Iesu». En Mario Polia (ed.). *La cosmovisión religiosa andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía*

- de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 77-187.
- «La mesa curanderil y la cosmología andina». *Anthropologica* 13, 1995, pp. 23-53.
- «*Cuado Dios lo permite*»: *encantos y arte curanderil*. Lima: Prometeo, 1994.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. «La realidad de los deseos». En Gonzalo Portocarrero. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR-Casa de Estudios del Socialismo, 1993, pp. 123-180.
- ROSENFELD, Elif Tolga. «The Framing of Dreams in Narrative: Understanding a Chaotic Dream World». *The Georgetown Journal of Languages and Linguistics* 1, 4, 1990, pp. 467-481.
- SALOMON, Frank y Sue GROSBOLL. «Una visita a los hijos de Chaupiñamca en 1588: desigualdad de género, onomástica andina y cambio demográfico en el Perú central post-incaico». Ponencia presentada en el IV Simposio Internacional de Arqueología PUCP «Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes Coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas», llevado a cabo en Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 16-18 de agosto de 2002.
- SAN PEDRO, fray Juan de. «Crónica agustina de Huamachuco (1560)». En fray Juan de San Pedro. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Manuscrito del Archivo de Indias transcrito por Eric E. Deeds. Málaga-México: Algazara-CAMEI, 1992, pp. 147-229.
- SECO, Manuel. *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española*. Madrid: Aguilar, 1973.
- SERRADILLA CASTAÑO, Ana María. *Diccionario sintáctico del español medieval*. Madrid: Gredos, 1966.

- SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.
- STAHR, Marga. «Cuestiones metodológicas de la historia oral». Comunicación presentada al «Seminario sobre historia oral» organizado por el Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Goethe. Documento no publicado. Fotocopia existente en la Biblioteca de Ciencias Sociales de la PUCP.
- TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, 1999, p. 267.
- TERCER CONCILIO LIMENSE. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Facsímil del texto trilingüe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 [1575].
- TOPIC, John R. «Las huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino». En fray Juan de San Pedro. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Málaga-México: Algazara-CAMEI, 1992, pp. 41-99.
- TOPIC, John y Theresa Lange TOPIC. Ponencia sobre Huamachuco en el Intermedio Tardío en el simposio «La relación entre Huari y Tiahuanaco. Teorías vs. evidencias», llevado a cabo en Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, julio del 2000.
- URBANO ROJAS, Jesús y Pablo MACERA. *Santero y caminante. Santoruraj-ñanpurej*. Lima: Apoyo, 1992.
- WACHTEL, Nathan. *El retorno de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México D. F.: El Colegio de México, 2001.

- ZAMORA VICENTE, Alonso. *Dialectología española*. Segunda edición. Madrid: Gredos, 1979.
- ZAVALA, Virginia. «Reconsideraciones en torno al español andino». *Lexis* XXIII, 1, 1999, pp. 25-85.
- ZORRILLA, Javier. «Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana». *Debates en Antropología* 2, 1978, pp. 119-125.
- ZUIDEMA, Tom. «Un viaje al encuentro de Dios: narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya». En Tom Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Compilación de Manuel Burga. Lima: FOMCIENCIAS, 1989, pp. 33-53.

Apéndice

ALGUNOS RELATOS DE SUEÑOS COMENTADOS EN EL TEXTO



Sueño de la señora Rosa

UY, ESTO ES PARA ESCRIBIR de repente una historia, una novela, un libro, qué le puedo decir. El 91 ha si... El 2001 ha sido esa fiesta que agarré. De momento, me animé. Cuando yo fui a rezar a la... Le despaché a mis hijas que habían venido a la fiesta. Era pues el... sí, el 2000. O sea que yo pasé el 2001. Se fueron mis hijas, y no sé cómo así le digo, he tenido una revelación. En la noche, amanecida al... a ese día que iba a agarrar la fiesta, entre mis sueños había una señora que dice que era una señora que se parecía a mi cuñada. Con sus aretes largos, y me dice: «Señora, he venido a su casa a visitarle». «Ah, pase», le digo. Pero teníamos... Antes teníamos un pozo acá en mi casa, de agua, porque no había agua potable. Y le veía a mis hijas pequeñas, chiquitas, y dije: «Estas mis hijitas se van caer». Y la señora bien paradita, bien sentadita, parada estaba. Me dice: «Yo puedo saltarme a este pozo y no me hu... no me puedo hundir». «A ver, haga la prueba». Y se salta. Y se hundía, iba cediendo, cediendo la tierra. Y me llamaba. Me decía: «Sálveme, señora; por favor, sálvame, señora Rosita». Yo le agarro de las dos manitas así y le jalo. Y me dice: «Muchas gracias. Si usted no me hubiera salvado, yo me hubiera muerto. Y hubiera desaparecido en este pozo». Ahhh [suspiro].

Al día siguiente me acuerdo mis sueños. Y voy a la iglesia, pues. A rezar. Primero fui donde la mama Juana, que es la abuelita de Juanita, «a visitarla a mi madrina voy a ir», después de despachar a mis hijos, a las doce creo se iban para Huancayo. Y ya me estaba viniendo ya, este lado, por el Hotel Central, y regreso. «Voy a visitar a mi madrina». Es mi madrina de matrimonio. Y así es que voy, y

no estaba. Estaba uno de sus nietos, el sobrino de Juanita. «¿Dónde está mama Juana», le di... «Está en la iglesia, tía». «¿Qué estará haciendo en la iglesia?». Voy a la iglesia y la puerta de la entrada estaba abierta pero la de adentro estaba cerrado. Y veo por la ventanita y habían poquitas personas. Habrán habido siete, ocho personas, ¿no? Entre ellas les veo a mama Juana. Y un señor se me presenta cuando estaba sentadita en la banca allá afuera rezándome, un señor Ospina, y me dice: «Señora Rosita, ¿qué le parece?». «¿Qué?», le digo, «señor Ospina». «No hay mayordomo». «Ay, qué pena», le digo. «Y ahora, ¿qué están haciendo?». «Ya lo van a guardar a la Virgen Purísima» (tenemos una imagen linda). «Ya lo van guardar», me dice. «Asu, diablo, Dios mío, ¿quién hará la fiesta?».

Ahí nomás se presenta un señor de adentro, sale y nos hace entrar. «Pasen, pasen, ¿qué están haciendo?». Y yo pasé, pues, sin pensar en nada. Paso y le veo a la Virgen. Ya lo habían tendido una mantita y encima de la manta estaba. Y me acerco y le rezo, le agarro. Y le digo: «Virgencita linda, si yo tuviera dinero, yo te haría este... tu fiesta. Aunque sea religioso te haría. Pero no voy a poder. Porque tengo mis hijos y están estudiando. No voy a po... No creo que pueda hacer». Pero pensando, yo le hablaba viéndole, tan linda es la imagen, le veía y le decía: «Pero sí te lo puedo hacer. Creo que religioso te lo voy a hacer. Me voy a animar y lo hago religioso». Ese momento pensé en mis hijos y decía: «¿Qué dirían mis hijos si ni siquiera les he comunicao pa' agarrar la fiesta?». «Bueno, como es religioso, no creo que sea tanto gasto, pues. Todo el año trabajaré, pues, haré algo, ¿no?, para juntar, aunque sea pediré apoyo acá a la banda del colegio Daniel Hernández para que siquiera la procesión que me acompañe, ¿no?». Y me animo. Y me acerco donde mi madrina Juana, donde la abuelita de Juanita, y le digo: «Madrina, mamá», le digo. «Mamá», le digo. «¿Se puede hacer religioso?». «Sí», me dice. «¿Y quién quiere hacer?», me dice. «Yo quiero hacer, mamá Juana», le digo. «Ya, pues, anímate». Y ella también en quechua me dice y me responde y me dice: «*Ruwarusunyá*. Aunque sea con papita, alguna cosa, pues, te daré, pues, papa de la chacra», me dice. «Ya, mama Juana». Me animo y lo agarro la fiesta.

Justo estaban entrando los mayordomos que habían cesado, don José Pacheco con su esposa, tristes se habían ido a llorar a su casa porque no había mayordomo, y venían. Entraban. Yo les veo tan tristes y le digo: «Don Pepito, ¿por qué está triste?», le digo. «Ay, mamita», me dice, «no hay mayordomo». «Ya no te preocupes, porque ahorita ya se presenta una mayordoma». «¿Quién será, doña Rosita?», me dice. «No te preocupes, yo lo voy a hacer la fiesta, pero voy a hacerlo religioso». Y lo agarré la fiesta.

Y lo hizo religioso.

No lo hice religioso. ¡Uy, mi fiesta ha sido de lo mejor! Lo hice una fiesta, pero me salió una fiestaza. Yo cuando me animo a hacerlo una cosa, yo lo hago.

¿Y cómo lo hizo?

No tenía dinero. Me pedí préstamo del banco, me saqué préstamo de la Caja Municipal, este..., hice mi rajaleña. La rajaleña este... es en que es hay personas que le regalan árboles y hacemos la leña, cocinamos la comida, les invitamos, rajan la leña, hasta la fiesta, y así se comprometen personas: «Yo le doy un torito», «Yo le ayudo con tal cosa»... Bueno, nunca había pensado en los toros. Pero yo quería hacerlo de lo mejor la fiesta. [...] Y no tenía nada, le digo, no tenía dinero. ¿Ya sabes qué hice? Me frío una caja de cerveza de mi vecina, que justo ahora va a hacer su Santiago. [...] Le digo: «Fíame una cajita de cervezas hasta mañana, porque mañana me van pagar». «Ya, pue, vecina. ¿Qué estás haciendo, vecina?», me dice. «He agarrado la fiesta». «Vecina, ¡cuánto dinero se gasta en esa fiesta! No creo que puedas hacer». «¡Voy a hacerlo!», le digo, «¡Yo lo voy a hacer! Yo me he comprometido y lo voy a hacer. Verás, vas a ver cómo lo voy a hacer». Y yo lo hice, mi fiesta, ¡bonita! Los sobrinos de Lima me apoyaron, pero me saqué mi préstamo.

¿Cuándo fue?

El 2001.

¿Y todavía se recordará?

Sí, me acuerdo de mi fiesta. Tengo mis casetes, los... todo, mi filmación, pues. Muy bonito.

Qué bonito.

Sí, y la gente se quedó asombrada. Esas veces, claro, hablaban: «La señora es señora viuda, ¿con qué va a pasar esa fiesta? Lo va a hacer desaparecer, va a morir. No creo que...» Y se quedaron asombrados.

Con la boca abierta.

Con la boca abierta, verdá.

Qué bueno, señora. ¿Usted cree que me pueda contar una parte de esta historia que me ha contado en quechua? ¿Por ejemplo, el sueño que tuvo con la señora y el pozo?

Ah, ya. Este era. Yo viéndole a la señora... Chay señorata, hawaniyá kuñaday tukuq kasqa mamacha. Aritimpas kuyaychallapaq llipipipichkan. Kuyayllapaq aritiyuq yaykuramun wasiymanqa zaguanninta. Kaynachata takaykaramuwan: «Mamita, yaykuykamusayki». «Yaykuykamuy, mamita». Hinaptinga, kasqa kuñaday mamacha tukuspan. Pasaykachimuni hinaptinga, wawachaykunata qawaykuptiy pozo laduchanpi sayachkasqa. Hinaptinga, señorataq nin: «Señora,

pawakuykusaq chay posochaykimanqa», niwan. Hinaptin: «Pusuman, ama, mamá, pawaykuruychu; wañuruwaqmi». «Manam wañusaqchu. Pawakuykuni pusumanqa». Hinaptin wawachakunapas chay laduchanpi kachkan. Pawakuykuptin, «¡mamita, wichiychukhaniña, undikuchkaniña! Mikuruwanqam chay pusuyki», niptin. Makichanmanta kaynachata aysaramuni. Hinaptin, siñuraqa kusikurun: «¡Gracias, mamita, salvarullawanki! Kayqay, salvarullawanki, manam kunan wañusaqñachu», nispa niwan. Hinaptin, Mamacha kasqa. Chaypirík(i) fiestata hapiruni, mamachata yuyariruspay, ¿mmm?

Sueño de la señora María

Más reciente, y así, pues, algunas veces, más que nada desde que ha fallecido mi hijo, sueño con él. Lo sueño pequeño, lo sueño más joven... Ahora último, unas noches antes, también lo soñé a él; me estaba abrazando. En lo que me decía «Mami, ¿por qué te preocupas? ¿Por qué te preocupas, madre, por qué? Si yo estoy siempre contigo. Ya voy a venir. Estoy contigo», me dice, ay, me ha abrazado. En eso, de lo que él me abrazaba, dice que yo soñé de que me había desmayado en sus brazos. Así es. Siempre alrededor él está en mis sueños, mis pensamientos, mi manera de vivir [se le quiebra la voz]. Ay, le digo que es triste, pero estoy todavía pues...

¿Y usted cree que ese mismo sueño, lo que me acaba de contar, me lo podría contar en quechua?

Sí, le puedo contar. Bueno, qamwan parlaykuchkani allinta kay punchawkuna llapa ima susidisqanmanta, llaqtaykupi, kay Pampas llaqtaykupi, kusikuniku visitaykiwan, kusikuniku «Allin runa hamuchkanki, allin umayuq, allin sunquyuq», nispa. Qamta purikuwankiku llapa imakuna pasasqanta kay llaqtaykupi mas que

nada su costumbrinkunata, fiestankunata, llapa runanchik kaypi (warmipas, qaripas, warmapas, machupas) Santiago tususqanta Santiagupi, takikusqankuta, sunqunkutayá kusichinku. Hinaspapas, kanan tapuykuwanki chay llapa suyñukunan suyñadumantas o sea del sueñokunamanta. Kanan uyarayki castellanopi kayna último suyñuyniyta; karqa waway siempre rikarimun laduypi, huk tuta kanan, kimsa, tawa, tuta qipata suyñuykuni suma-sumaqta juvejuvenchata. Hinaspa, waylluykuwan, abrasuykuwan, waqakuni brasunpi. Hinaptin, suyñuyniyta niwasqa: «Ama llakikuychu, kay punchawkuna prontom kaypi kutirimusaq», nispa niwaptin trankilisakuykusqani, pero hina brasunpi dismayarusqani. Así es.

Sueño de la señora Ana María

Una fecha yo me caí bien mal, este... el anteaño. Ahí sí, es cierto que he creído [en el sueño con su madre]. El anteaño he soñado, este... me puse muy mal. Yo me sentía muy sola y con mis hijos nomás y decía no sabía dónde... Pedía al Señor y dice de repente yo lo tenía su cuadro de mi mamá en mi cama y ahí taba colgao. Le digo: «Mamita, ¿por qué tanto me has olvidado, pue? Debes ya ayudarme, ¿no?, que yo estoy sola». Entonces este... mi hermana está en Argentina, en lejos está mi hermana. Entonces le digo: «Mamita, hazme encontrar con mi hermana, pue, de donde está ahí yo quisiera saber de ella. Ella me manda plata y yo no sé dónde está, cómo está. Y ella me va a solucionar este mi problema, mamita, pues. Tú tienes que solucionarlo como mamá». Y así sucesivamente bastante lloré, y a los dos días le soñé a mi mamá. Me estaba cariciando que me dijo que no llore, que todo va a tener solución. Y no pasó ocho días, me llamó mi hermana. El número telefónico había llevado de un pariente de abajo, de acá como de diez cuadras. Y me había buscado y para eso yo diario yo salía a trabajar y no me encontraba la persona el dueño del teléfono. Entonces este... de dos, de cinco

días me encontré con la señora. «Oye, Anita, ¿dónde paras? Porque te ha llamado Argentina tu hermana». «¿Qué hago, Dios mío, y ahora qué hago? Ya ps que voy a hacer. Otra fecha me llamará de repente». Le indiqué dónde trabajaba, todo, le dejé ya ps. De repente, otra mi sobrina que se fue también se llevó el número del teléfono de una vecina ya de acá arriba ya, mi casa al costadito. Y ahí me llama mi hermana. A los ocho días me ha hecho encontrar mi mamá la finada, ¿ah? Me ha hecho encontrar. Y esa vez estaba en una crisis que no tenía plata, nada, nada, ni incluso ni este trabajo, yo no tenía nada. Y mi marido que nos había dejado con todos mis hijos, peor estaba en una crisis. Y mi hermana me llamó desconsolada a conversarnos. «¿Y por qué ahora me has buscado?», le digo. «No, a mamá le he soñado bien feo», me dijo así.

Le dijo su hermana...

Sí, mi hermana dijo. «A papá y a mamá le he soñado bien feo y ya dije que algo te ha pasado». «Sí, he estado mal. Ocho días recién ya estoy mejor». Y ahí mismo este... los finados no se mueren con todo eso. Será el cuerpo pero el espíritu... Y ahí es lo que he creído más de mi mamá. Y bien bonito el sueño pu que cuando le soñé a los dos días. Me estaba consolando que todo iba a tener solución: «No llores. Y vas a sanar de lo que estás mal. No llores porque estás llorando cuando están al lado tus hijos, están. Tienes que pensar en tus hijos, en tu salud. ¿Qué tienes que estar? Tú déjale. Si el hombre se muere, déjale», me dijo así mi mamá. Y así me hizo encontrar y a los... a la... a los cinco días mi hermana me estaba dando mi giro. De allá. Y al... para el... para el promoción de mi hijo, para la práctica mi hija, también me mandó, también para diciembre también. Pa' febrero también me mandó. Pa' mensual me ha mandado plata. Sí, bien bueno su sueño de mi mamá.

Sueños de Pilar

¿Y tú crees que me podrías contar un sueño que hayas tenido? Uno... el que tú quieras. Este... de repente este que me comentabas con la Virgen que decías que era un milagro...

Ah, ya. Fue un... No sé hasta dónde, por eso es que yo sí efectivamente... Cuando yo tenía este... 17 años una señora este... parece que no sé, algo que le habré caído mal. Pero en sí no le he dado ningún motivo. Bueno, tenía una vecina. Ella me llamó, ¿no? «¿Un ratito, un momentito puedes pasar? Quiero que me indiques cómo puedo combinar mi lanita para tejer». Entonces, yo me acerqué porque estaba apurada. Mi mamá me había enviado por algo y estaba apurada, y rápido le dije: «¿Sabes qué, señora? No puede... Este, no pue... No va a dar. Estas lanas son muy oscuras y te va a salir mal el tejido, la chompa». Entonces, ahí sacó un vaso de agua su hija y me dijeron que era agua de remedio, era una agüita de remedio para el hígado, los riñones, en fin, que estaban tomando ellas y que me estaban compartiendo. Entonces, yo me las tomé, ¿no? En presencia de ellas yo me las tomé y en seguida me fui, pues, a cumplir el encargo de mi mami y yo me olvidé. La verdad que ya con los quehaceres me olvidé ya de lo que tomé. Ni le comenté ni a mi mami... a nadie absolutamente.

Luego, esa noche estaba de mayordoma, recuerdo, este... es Luisa, creo, Luisa Gómez Sacca con su hermano. Esa noche Luisa se presentó, ¿no? Así con su cabellito amarrado como la Virgen, bien linda, o sea más linda de lo que es ella, ¿no? Y yo para aquel entonces me había encontrado una bolsa de caramelo en mis sueños. Y rápido abrí la bolsa de caramelo y saqué dos caramelos y me los puse en la boca para chuparlas y el resto decía: «Esta bolsa de caramelo lo voy a llevar para mi mamá», ¿no? Porque a ella le encanta hasta ahora también el dulce. Y en eso se presenta ella, tan linda Luisa, y me dice: «¡Cómo es posible!», me dice, «este caramelo que te ha invitado...», o sea con nombres, ¿no?, «fulana

de tal» (efectivamente, la persona que me había invitado) «están podridas. Tú no puedes comerlas». Y no sé cómo así la señorita Luisa agarra de mi boca, los sacó los dos caramelos, la bolsa de caramelo. Estaba yo en un lugar donde había casas de teja y lo botó encima, al techo lo botó. Yo me quedé triste todavía: «¡Cómo si realmente este... cuando me iba a llevar esos caramelos, esos dulces, ¿no?, me ha quitado!», yo decía. Y me dijo: «Nunca recibas estas cosas porque te va a hacer daño».

Bueno, pasó un tiempo, y la misma señora había hecho el comentario: «Ya le he dado ya lo que debería de dar a Pilar», ¿no? Yo este... le llamé...». Bueno, comentó todo lo que ha sucedido: «Y le llamé y le hemos dado ya su remedio». Entonces ella había comentado a una persona de confianza así, todo conforme que fue, ¿no? Entonces mi mamá se había enterado. Mi mamá me dijo: «Oy ¿verdad? Dice que hay esto. Está comentando que ya te dio en una taza de agua...». Bueno, en fin, en fin; todo lo que había pasado. Y yo recuerdo, pues, ya era una cosa olvidada, yo recuerdo que «Sí, mami, me dijo, me invitó». Y ahí me he dado cuenta que verdaderamente, ¿no?, cuando yo me desperté, me puse un poco pensativa, pero no le di mayor importancia. Pero sí me han dado efectivamente. O sea es algo algo real, ¿no? Algo que no es, pues, una anécdota ni solo un sueño, ¿no? Pero ese sueño por eso yo dije: «Yo sé que la Virgen del Rosario es la que realmente me ha librado». De repente cualquier brebaje, qué sé yo, me habría dado. Incluso había hecho comentarios: «Para que ella no siga sus estudios», en fin, ¿no? Muchas cosas más.

Y así sucesivamente, incluso yo tuve un enamorado. También igual la Virgen me entregó una carta que en donde me decía, ¿no?, sobre el sobre que él, mi enamorado, era así, así, así, y no me convenía. Tons a raíz de eso yo me he alejado y veo de que pues, ¿no?, era buena hora, creo... Sí, pues, y así me han pasado una serie de cosas. Incluso para comprarme esta casa de la esquina, también me hizo un milagro, ¿no? Sí, y así.

¿Cómo fue esa ocasión?

En esta ocasión yo fui que en mis sueños yo estuve pasando por ahí. Yo vivía en otro lugar, de este lado, y mi tía Juana... ella es bonita, ¿no? Pero más bonita de lo que es también igualito así, con su pelito suelto, se presenta y me dice... este... Yo no pensaba comprar casa, yo no pensaba absolutamente nada, ¿no? Pero ahí me dice este «Pilar», me llamó, ¿no? Yo estaba pasando por su puerta y estaban construyendo el segundo piso dice. O sea que no estaba construido el segundo piso en mis sueños. «Estoy haciendo construir el segundo piso para ti, Pilarcita. Esto va a ser para ti, pero tú vaya juntando tu dinero, porque esto yo te voy a vender». Bien linda, linda, ¿no? Y justo me despierto y como ya yo tengo antecedentes ya de lo que me ha hecho milagro la Virgen, yo, ¿no?, yo sí creo, y a raíz de eso, pues, empecé a jugar juntas, a juntar mi dinerito, y así logré comprarlo, ¿no? Porque c... ella misma vino a ofrecerme. Yo, en la tercera vez que vino, yo le comenté, ¿no? Incluso mi tía todavía se puso a llorar, porque yo creo que ella también cree mucho en la Virgen del Rosario. Pero ya para esto antes que lo compre, mucho antes, dos años atrás me dijo que juntara mi dinero, que esto iba a ser para mí.

Eso en tu sueño...

Sí, sí, sí [ríe]. Y así sucesivamente.

¿Tú crees que alguno de esos sueños me lo puedes contar en quechua?

Sí, sí. ¿Cuál le puedo contar?

El que tú quieras.

Eee... bueno, cuál de ellos yo quisiera que...

¿El de la casa?

Ya. Este... Kay tiyay Juanapa wasinpa punkunta ñuqa pasarqani suyñuyniypi. Hinaptinmi, tiyay Juana qallaramuwan. Chaypim llamkachachkasqa achka piyunkunawan rurachachkasqan wasita. Hinaspanmi niwarqa: «Qampaq chay wasita rurachachkani, así es que qullqichaykita huñuchkay rantiruanaykipaq». Chaypim tiyay Juana kachkasqa llumpa llumpa buenamoza, tuki tuki chukchanpas kachaykusqa. Tumpa largo kanan usasqanmanta más largo. Hinaspanmi, chaypi llapaykuspa, llapaykuspa avisaruwara, qullqita huñunaypaq. Chaymi, ñuqa chay punchawmanta chay suyñurusqay punchawmanta qullqichata huñuspay rantirurqani wasinta.

AGUAS TURBIAS, AGUAS CRISTALITAS
se terminó de imprimir en
septiembre de 2005 en los talleres
de Páginas del Perú S. A. C.
laberintos@paginasdelperu.com

Resultados Premio Nacional PUCP 2004

Premio Nacional PUCP 2004
de ensayo

Luis Andrade Ciudad

*Aguas turbias, aguas cristalitas.
El mundo de los sueños en los Andes
surcentrales*

Premio Nacional PUCP 2004
de narrativa

Alexis Iparraguirre

El Inventario de las Naves

Premio Nacional PUCP 2004
de poesía

Elio Vélez Marquina

Sansón ebanista

Finalista en categoría ensayo

Paul Laurent

*Teología y política absolutista en la
génesis del derecho moderno*

Finalista en categoría narrativa

Rossana Díaz Costa

Los olvidados

Finalista en categoría narrativa

Pedro Llosa

Protocolo Rorschach

Finalista en categoría poesía

Paul Forsyth

Laberinto

Finalista en categoría poesía

Luis Jara

Coloquio de los libros

Aguas turbias, aguas cristalinas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales es una exploración de las creencias y concepciones sobre lo onírico en el ámbito andino, basada principalmente en testimonios, pero también en diccionarios coloniales, crónicas y fuentes escritas contemporáneas. Concentrándose en las narraciones y el lenguaje de los entrevistados —hablantes bilingües de quechua y castellano—, el autor aprovecha la libertad que brinda el género ensayístico para abordar un tema interdisciplinario por naturaleza. El trabajo pone en evidencia los amplios y complejos recursos narrativos, lingüísticos y culturales que tienen las mujeres y los hombres de los Andes peruanos.

auspicio
FUNDACIÓN
Carlos Rodríguez-Pastor Mendoza



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2005

El Comercio

colabora

